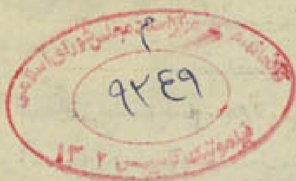


نستعين

بسم الله الرحمن الرحيم وبه

الحمد لله المخترع العقل الفعال ومبدع النفس الكمال معلق الصور بالمواد ومولف النسب بين الاعداد والابعاد ومحرك الفلك لا من المركز واليه راجع عليه ومكون الكائنات من تغاير الامهات لدر المجد والبقاء في البدء والرجعى ومنشر الجود والعطاء في الاخرة والاولى واسئله ان يصلي على اشرف من نهض بانباء الرسالة الذي ساس الامم المبعوث لسياسة محمد واله المتحلين باخلاق الله المتخلين على ناموس البشرية عليهم الصلوة والثناء لهم الحمد والدعاء اما بعد

فيقول الفقير الى الله الغني محمد بن ابراهيم الشهير بالصدر الشيرازي عفى الله عنهما لما تطابقت القوانين الحكمية والاصول الدينية على ان اجل العلوم الزخاير والسعادات وافضل الوسائل الى الفوز بالدرجات تكميل القوة النظرية بتحصيل العلوم الحقيقية وتعيين القواعد اليقينية اذ هي ما تشتاق اليه النفوس الانسانية وتعشع به العقول الهيولانية وبها يصير الانسان فائقا على الاشباه والاقران سالكا سبيل العرفان غير متسحب في سجن الحدثان وظلمات العمى والحرمان فصرفت شطرا من عمري في تحصيلها وبرهة من دهري في البحث عن اجمالها وتفصيلها وكنت شديد الاشتغال من سالف الاوان بتنقيحها كثير التوجه من اول الريعان الى تقسيمها حتى ظهر لي ما لم يتقدمني من علماء الاعصار ووصلت الى غاية الافكار ما جادت به فكرة من سبقني من حكماء الادوار فرقمت ما سمحت به قريحتي الصحيحة اثناء مطالعتها من الرد والاحكام وجادت به فكرتي الجريحة حين اشتغل بمباحثها من النقض والابرام ارقاما متشتتة في اوراق متفرقة ولم يتيسر النظم

والترصيف

والترصيف والجمع والتاليف لتشتت الحال وتفرق البال وعدم مساعدة الزمان ومعاندة اهل الدوران ولما كثر التماس بعض المترددين الى المشتغلين بقراءة الهداية للحكيم الكامل والنحرير الفاضل اثير الدين مفضل الابهري لدي ان اكتب لها شرحا جامعا لشتات ما استفدته من اشارات الحكماء وتنبيهاتهم واستنبطت من ايماضات الفلاسفة وتلويحاتهم مضيفا الى ذلك ما اخذت به او الهمت الهاما او نابني من الله وملكوته فشرعت اجابة الملتمس واقامة لمقتبس مجتهدا في كشف المطالب والمعاني جاهدا في توضيح المقاصد والمباني حائدا عن طريقة المجادلين الذين يجمدون على ظواهر الالفاظ ولا يرومون بواطن المعاني ومن استفتح عين عقله من رقدة الغفلات وستر التقليدات يهتدي بالتعمق في هذا الكتاب الى طريق الرشاد ولا يشير اليه الحكماء في الامصار والمسئول ممن جبلت سريرتهم على العدالة والانصاف والمامول ممن تحيت بحب الغريزة من الجود والاعتناء ان يصحح مواضع الخطاء والخلل ويصلح مواضع القصور والزلل بشرط المهارة والتفطن الفائق مع الامعان والتفحص اللائق ولنبتدئ قبل ان نشرع في المقصود بتعريف الحكمة وبيان اقسامها مستعينين بواهب العقل ومفيض الجود واعلم ان الحكمة صناعة نظرية تستفاد منها كيفية ما عليه الوجود في نفسه وما عليه الواجب من حيث اكتساب النظريات واقتناء الملكات لتستكمل النفس وتصير عالما معقولا مضاهيا للعالم الموجود وتستعد بذلك لاستعادة القصوى الاخروية وذلك بحسب الطاقة البشرية فهي تنقسم الى قسمين الاول هو الحكمة النظرية ومثاله علمنا بان العالم محدث وان له صانعا قديما قادرا عالما وان السماء كرة وان النفس باقية والثاني هو الحكمة العملية ومثاله العلم بانه كيف يمكن اكتساب الملكات التي تزيل النفس وكيف يمكن ازالة المرض وتحصيل الصحة فكل واحد من هذين علم الا ان الاول علم بشيء لا تاثير لنا فيه بل المقصود من معرفته نفس تلك المعرفة فقط والثاني علم بشيء يكون المطلوب منه تحصيل العلم بادخاله في الوجود او منعه عن الوجود والحكمة

النظرية اشرف من العملية لان كل ما يعلم ليعمل كان العلم فيه وسيلة والعمل مقصودا
اذ الوسيلة في كل شيء اخس من المقصود فالعلم بالاعمال يكون ادون منزلة من تلك
الاعمال ولا شك ان الاعمال ادون منزلة من المعارف الالهية والجلايا القدسية
وذلك يدل على ان الحكمة العملية ادون منزلة من الحكمة النظرية بكثير وايضا فان
ما يستكمل به القوة النظرية وهو الحكمة النظرية ينبغي ان يكون اشرف مما تستكمل
به القوة العملية وهو الحكمة العملية لانها هي الجنبة العالية من النفس وهذه هي الجنبة
السافلة منها ولذلك تدوم الاولى بدوامها باختلاف النشاتين فانها قد تنزه [illegible]
بالكلية والكلام الالهي ناطق بحصر الكمالات الانسانية في هاتين المرتبتين قال
الله تعالى حكاية عن ابراهيم الخليل صلوات الله على نبينا عليه السلام رب هب لي
حكما والحقني بالصالحين والمراد من الحكم تكميل القوة النظرية والمراد من قوله
والحقني بالصالحين تكميل القوة العملية وقال الله تعالى خطابا لموسى عليه السلام
الى عبد الله [illegible] فاستمع لما يوحى انني انا الله لا اله الا انا فاعبدني فقوله لا اله
الا انا اشارة الى كمال القوة النظرية وقوله فاعبدني اشارة الى القوة العملية
وقوله حكاية عن عيسى عليه السلام انى عبد الله آتاني الكتاب وجعلني نبيا
وجعلني مباركا اينما كنت كله اشارة الى كمال القوة النظرية فقال واوصاني
بالصلوة والزكوة ما دمت حيا وهو اشارة الى كمال القوة العملية وقال الله تعالى خطابا
مع الحبيب صلوات الله عليه واله فاعلم انه لا اله الا الله اشارة الى كمال
القوة النظرية واستغفر لذنبك وللمؤمنين والمؤمنات اشارة الى كمال القوة
العملية وقوله تعالى امنوا وعملوا الصالحات ايضا وقع اشارة الى كمال هاتين
القوتين فقد ظهر بنور الوحي وبنور الحكمة ان كمال الانسان محصور في العلم
والعمل وبهما تحصيل الاحاطة بالمعقولات والتجرد عن الجسمانيات ثم لما قسمت الامور
الى ما لا يتعلق باعمالنا وسموا العلم المتعلق به الحكمة النظرية التي غايتها استكمال
القوة النظرية من النفس بحصول العلم التصوري والتصديقي بامور ليست
تتعلق بكيفية العمل عملا او كيفية مبدء عمل من حيث هو مبدء عمل لحصول

العقل

العقل بالفعل والى ما يتعلق باعمالنا وسموا العلم المتعلق به الحكمة العملية التي
غايتها استكمال القوة العملية بالاخلاق بعدما تستكمل القوة النظرية بالعلم
التصوري والتصديقي بامور ليس تتعلق بكيفية عمل او كيفية مبدء عمل من حيث
هو كذلك فسموا الحكمة النظرية ثلاثة اقسام منها ما يتعلق بامور غير مادية مستغنية
القوام في نحوي الوجود العيني والذهني عن اشتراط المادة كالاله الحق والعقل
الفعال والاقسام الاولية للموجود كالواجب والممكن والواحد والكثير والعلة
والمعلول والكلي والجزئي وغير ذلك فان خالط شيء منها المواد الجسمانية فلا
يكون على سبيل الافتقار والوجوب وسموا هذا القسم العلم الاعلى فمنه العلم الكلي
المشتمل على تقاسيم الوجود المسمى بالفلسفة الاولى اى التشبه بالاله علما
وعملا ولما كان الاتصاف بهذا العلم موجبا لهذا التشبه اطلق عليه الفلسفة ووجه
كونه اولى تقدمه على ساير العلوم رتبة ومنه الالهي الذي هو فن من المفارقات
المسمى بثولوجيا اى معرفة الربوبية وموضوع هذين الفنين اعم الاشياء
وهو الموجود المطلق من حيث هو هو ومنها ما يتعلق بامور مادية وان تمكن
الوهم بتجريدها تجريدا ما ولا يحتاج في فرضها موجودة الى خصوص مادة واستعداد
وتسمى الحكمة الوسطى والعلم الرياضي والتعليمي كالتربيع والتثليث والتدوير
والكروية والمخروطية والعدد وخواصه فانها امور تفتقر الى المادة
في وجودها لا في حدودها وانما سمي بالرياضي والحكمة الوسطى لان النفس تتريض
به من حيث تستقل عما يدركه الحس الى ما يجرده الذهن عن المحسوس بالكلية
فهو واسطة الى ما ليس بمحسوس اصلا وهو العلم الالهي وعلوم التعاليم اربعة
لان موضوعها الكم وهو اما متصل او منفصل والمتصل اما متحرك او ساكن فالاول
هو الهيئة والساكن هو الهندسة والمنفصل اما ان يكون له نسبة تاليفية او
لا يكون فالاول هو الموسيقى والثاني هو الحساب ومنها ما يتعلق بامور مادية
لا يتوهم مجردة مع عدم تجردها ولا تستغنى في فرض وجودها عن التغير بخصوص
الاستعداد فالانسان مثلا لا يمكن ان يفهم او يتصور الا في لحم وعظم واعصاب

الا في الاذهان خلاف النقص وهذا هو العلم الطبيعي وموضوعه جسم العالم
حيث ان له مبدأ حركة او سكون هذا هو التقسيم المشهور وقد فرق الشيخ الا
لهي صاحب الاشراق قدس الله نفسه بين الحساب والهندسة بان موضوع الحساب
العدد وهو من اقسام الاولية للموجود لان الموجود بما هو موجود صالح لان يوصف
بوحدة او كثرة من غير ان يصير رياضيا او طبيعيا فكون الموجود ذا عدد لا يحتاج
الى مادة من حيث هو ذو عدد لا في الوهم ولا في العين فان المفارقات ذوات
عدد وموضوع الهندسة المقدار ولا يقع في الاعيان الا في مادة فعلى هذا
فارق الحساب الهندسة بما ذكره فوجب بناء على التقسيم المشهور دخوله في ضابطة العلم
الكلي مع انه من اقسام الرياضي فلو اشترط في العلم الاعلى عدم المخالطة بالكلية
خرج منه كثير من تقاسيم الوجود وان ترك على صحة التجرد دخل موضوع الحساب
فيه فاما التقسيم المشهور فالاجود ان يقسم العلوم الى ما موضوعه نفس الوجود
والى ما ليس موضوعه نفس الوجود فالاول العلم الاعلى والذي ليس موضوعه
نفس الوجود اما ان يشترط في فرضه وقوعه صلوح مادة متخصصة الاستعداد
ام لا والاول هو الطبيعي والثاني هو الرياضي وهي طريقة حسنة لا يلزم منها
دخول الحساب في الالهي واما الحكمة العملية التي موضوعها نفوس الانسانية من حيث
اتصافها بالاخلاق والملكات فهي ايضا ثلاثة اقسام لان التدابير البشرية
والسياسات الانسانية اما ان يكون يختص بشخص واحد فقط او لا والاول
هي التي تكون بها الانسان معيشته الدنيوية فاضلة وحيوته الاخروية كاملة
ويسمى علم الاخلاق والتي لا يختص بشخص واحد بل لا بد فيها من شركة يتم بها
الاجتماع فذلك الاجتماع اما ان يكون بحسب منزل او بحسب مدينة فالاول تسمى تدبير المنزل والثاني
حكمة مدنية ومن جعلها رباعية قسم القسم الثاني قسمين لان المدنية تنقسم الى
ما يتعلق بالملك والسلطنة والى ما يتعلق بالنبوة والشريعة ويسمى الاول
علم السياسة والثاني النواميس وقد وقع في الحكمة النظرية مثل هذا ولا تناقض
فيه لدخول احد القسمين في الآخر عنده من ثلاثة اقسام ولافلاطون كتاب

في غاية

في غاية الجودة واللطافة فيما يتعلق بالشريعة والنبوة ويسمى بالنواميس و
لارسطو ايضا كتاب في ذلك ولكل منهما كتاب في سياسة الملك وقد صنف
المعلم الاول كتابا حسنا في تهذيب الاخلاق وصنف من المتاخرين ابو علي
ابن مسكويه كتابا سماه بكتاب الطهارة لخصه المحقق الطوسي قدس سره فهذه هي اقسام
الحكمة الاصلية والحق ادخال المنطق في الحكمة وجعله من اقسام النظرية كما
فعل الشيخ الرئيس كيف ولو اختص موضوع الحكمة بالموجودات العينية لخرج
منها العلم بتقاسيم الوجود من الامور العامة وما اجيب عنه بان الامور
العامة هناك ليست موضوعات بل محمولات تثبت للاعيان فلا تخلو عن تكلف
مستغنى عنه كذا في جعلها مشتقات دون المبادي اذ لا فرق بين الموجود بما هو موجود
والموجود والممكن بما هو ممكن والامكان كما نص عليه الشيخ في الشفا وهذا الكتاب
مرتب على ثلاثة فنون المنطق والطبيعي والالهي وتقديم الاول لكونه علما آليا
وتاخير الثالث لكونه علما بما وراء المحسوسات وداب التعليم التدرج من المحسوسات
الى المعقولات ومن الاسهل الاقرب الى الاصعب الابعد اقتفاء بالمعلم الاول قيل
اعرض المصنف عن الحكمة الرياضية لابتنائها في الاكثر على الامور الموهومة
الموهومة المبحوث عنها في الهيئة وعن اقسام الحكمة العملية باسرها لان النفع
المسطور فيه قد قضى الوطر عنها على كل وجه واتم تفصيل ويرد ذلك بان كون
الامور التي يبتني عليها مسائل علم الهيئة موهومة صرفة غير متحققة الوقوع
في نفس الامر غير مسلم سيما الدوائر والخطوط والنقاط التي تتعين بالحركة
كالمناطق والمحاور والاقطاب وكلام الشيخ الرئيس في عدة مواضع من
كتبه صريح في ان هذه الامور لما يوجد في الجسم بسبب لقطع لك يوجب الحركة
ايضا وكون ادراكهما مما يتعلق بالة الوهم ولهما معاونة شديدة فيها
لا يوجب كونها غير متحققة في نفس الامر وكلا ايضا لا يقتضي رفض العلم الذي
يشتمل عليها مع انه يشتمل على كثير من المنافع منها الاعانة على غيره من العلوم
كالالهي والطبيعي والخلقي على ما ذكره بطليموس في صدر كتاب المجسطي

بل الغفلة عن هذا العلم الشريف الذي يطلع به الانسان على دقايق صنعة
ناظم الوجود ولطايف حكمته خالق الخير والجود نقص عظيم وافتضاح بين
لطالب الحكمة والسعادة وقد تنازع قدماء الفلاسفة في ترجيح احد من الرياضي
والطبيعي على الاخر في الشرف والفضل فكل قد مال الى طرف وحجج مذكورة في اسفارهم
والحق ان الحكم الجزم بفضيلة احدهما مطلقا على الاخر غير سديد بل كل واحد
افضل من وجه اما الطبيعي فلوجوه الاول انه يبحث عن المبدا الحركة والسكون
وهو امر جوهري والرياضي يبحث عن الكم وعوارضه وهو امر عرضي والجوهري
اشرف من العرض والعرضي الثاني ان القوى الحالة في الاجسام لها التاثير
والعلية والكمية ولواحقها معلولة تابعة للقوى الجسمانية والمتبوع افضل
من التابع الثالث ان الطبيعي في الاغلب يعطي اللم والرياضي يعطي الان
ومعطي اللم افضل الرابع هو ما ذكر من ان الطبيعي هو موضوعه واحوال
موضوعه امور حقيقية واقعة في الاعيان والحساب والهندسة اكثرها مبني
على التوهمات والامر المتحقق الذي له وجود في نفسه اشرف من اوهام الناس
ان الطبيعي يشتمل على علم النفس وهو ام الحكمة واصل الفضايل ولنفس
هي العادة الماسحة وهو ام الصناعة ومعرفتها اشرف المباحث بعد اثبات
المبدا الاعلى ووحدانيته والجاهل بها فيها لا يستحق ان يقع عليه اسم الحكمة
الحكيم وان اتقن ساير العلوم فالعلم المشتمل على معرفتها افضل من غيره
واما الرياضي فهو اشرف من الطبيعي لوجوه اخر منها انه اقرب الى الاعتبارات
عن المواد بالكلية فهو واسطة الى الالهي فهو افضل ومنها ان الاصول الكلية
والخيالية غير متناهية والقسمة هناك لا تقف عند حد فهو افضل مما هو
محصور من الحواس ومنها ان الامور الرياضية اصفى والطف والذ تام
من الامور المكدرة الجسمانية ومنها قلة التشويش والغلط في براهينه
العددية او الهندسية بخلاف الطبيعي بل الالهي ومن اجل ذلك قيل ادراك
الالهي والطبيعي من جهة ما هو اشبه واحرى لا باليقين اما الاول فلكونه

مدركات

مدركات الحواس بالكلية واستعلائه عن احاطتها به واما الاخر فلتغير
حال العنصر وخفاء حال المعشوب بالاغشية الجسمانية على العقل لتسلط
الحواس على ادراكها ولو ذهبت الى احصاء فضايل ذلك العلم وما فيه من
العجايب الغرايب لادى ذلك الى التطويل البالغ واما ما ذكره الشيخ الاشراقي
من انه كان في الزمان القديم من شان الصبيان الاشتغال بالعلوم الرياضية
واستدل له بكلام الحكيم سقراط لما اراد الاشتغال بالعلوم الرياضية في اخر
عمره ولم يتيسر له ذلك لهجوم الواقعة التي قتل فيها علة لتاخر النظر فيها كنت مشتغلا
بافضل العلوم واشرف الصناعات وهي الفلسفة ولم اتفرغ للنظر في الرياضيات
لشدة استغراقي بها لا يدل على مفضولية العلوم الرياضية مطلقا عن العلوم
الالهية والدليل عليه قوله اذا اطلقت الفلسفة لا يراد بها الا معرفة المفارقات
والمبادي والاثبات المتعلقة بها ولا شك في فضلية هذه العلوم على الرياضي
وعلى ساير العلوم وكون الصبيان كانوا ينظرون فيه في قديم الايام لا يدل
على خساسته بل هو علم عقلي شريف وللخيال فيه معاونة شديدة ولكون
الخيال فيه معاونا والمستولي على الصبيان هو الخيال والوهم فلذلك كانوا
ينظرون فيه ليتمرن اذهانهم ويتدرب عقولهم على قبول الحق وفهم الصدق
ولنقتصر فانا لما سبقنا على شرح ما سوى المنطق وهو القسم الاخير
من هذا الكتاب مستعين بمفيض الحق وملهم الصواب **القسم الثاني في الطبيعيات**
التي هي احد اقسام الحكمة النظرية وموضوعها الجسم الطبيعي من حيث اشتماله
على قوة التغير وعرفوه بانه جوهر يمكن ان يفرض فيه ابعاد ثلثة متقاطعة
على زوايا قوايم ومعنى الجوهر الذي صار جنسا ليس هو الموجود مسلوبا عنه بما هو موجود
الموضوع اذ لو كان هذا المعنى جنسا لكان فصل المقسم مقوما الحقيقة ومقوما
لمهيته من حيث هو هو لا نه خاصة للجنس كما ان الجنس عرض عام للفصل بيان ذلك ان الفصل المقسم
يوجب ويحصل بالفعل فانه كالعلة المفيدة لوجود الجنس لا لتقومه باعتبار لا يحتاج اليه الجنس في تقومه
بعض الملاحظات التفصيلية للعقل فاذا كان مهية الجنس هو الموجود

بما هو موجود مع قيد علمي هو سلب الموضوع لكان فصل الذهني محصل وجود يقوم مهية او مهية الوجود لا غير وايضا لزم من انعدام شيء من افراد هذا المعنى انقلاب الحقيقة ولكانت افراد الجوهر كلها واجبة الوجود تعالى عن ذلك علوا كبيرا ولا ايضا الشيء الموجود بالفعل يصلح لان يكون عنوانا لحقيقة جنسية حتى احتيج في عدم صدقه على الواجب تعالى الى تخصيص شيء بالممكن كما في الجواهر الحواشي الفخرية ولا لكان كل من علم ان شيئا هو في نفسه جوهر علم انه موجود ولما امكن تعقل شيء من الانواع الجوهرية فان العلم هو المكتسب من صور الجواهر جواهر كما ان صور الاعراض اعراض بناء على انحفاظ الماهيات في انحاء الوجودات ومهية الجوهر ليست في العقل بصفة المذكورة بل هي موجودة فيه لا كجزء منه فاذن معنى الجوهر الذي يصلح للجنسية هو ما يعبر عنه بانه الشيء ذو المهية اذا صارت موجودة في الخارج كانت وجودها الخارجي لا في موضوع وهذا المعنى ثابت له سواء وجد في العقل فقط او في الاعيان وليس فيما كان في العقل بطل ان يكون مهيته في الاعيان ليست في موضوع بل المعقول من الجوهر جوهر لانه موجود لا في موضوع بالمعنى المذكور اي مهية اذا وجدت في الخارج يكون لا في موضوع كالمقناطيس الذي في الكف لا يقدح على جذبه للحديد بالفعل في كونه جذابا للحديد اذا صادف الحديد فهو قوة تجذب الحديد سواء وجد في الكف او في الخارج وحمل الجوهر بهذا المعنى على الانواع التي تندرج تحته يكون لذواتها لا لعلة كما هو شان الذاتيات من انها لا تعلل واما حمل كونها موجودة بالفعل لا في موضوع عليها فلا جرم يكون لسبب لان حقايقها الامكانية لا تكون موجودة لا بسبب كيف واذا لم يكن حمل الموجود بالفعل على ما تحته من الاجناس العوالي التي هي المقولات العشر لا بسبب لم يكن الجنس الذي لا يعلل الا فلم يصير باضافة معنى سلبي اليه جنسا للشيء والا لصار باضافة معنى ايجابي اليه وهو قولنا في الموضوع جنسا للاعراض بل هذا اولى وهو خلاف ما تقرر في مدارك الحكماء وقد علم بما ذكرنا ان مفهوم العرض اعم من مقولة الجوهر باعتبار

الوجود الذهني لصدق عليه انه موجود بالفعل في موضوع ويصدق عليه ان وجوده العيني لا يكون في موضوع فهو جوهر بحسب مهيته وعرض باعتبار وجوده في الذهن ولا منافاة بينهما انما المنافات بين مقولات العرض وكذا بينها وبين مقولة الجوهر في صدقها بالذات على شيء فمفهوم العرض انما يعرض لجميع المقولات في الذهن ولتسع منها في الخارج واما ما اورد من انه على تقدير كون الصورة العقلية جوهرا او عرضا يلزم كونها جوهرا وكيفا واندراجها تحت المقولتين لصدق عدم اقتضاء القسمة والنسبة عليها فدفع بانه ان اريد بالكيف مهية حقها ان يكون في حقيقتها بحيث لو وجدت في الاعيان كانت في موضوع وغير مقتضية للقسمة والنسبة فهو بهذا المعنى جنس من عوالي الاجناس كما ان الجوهر بالمعنى المحقق جنس عال فهما باعتبار هذين المعنيين جنسان متباينان لا يصدقان على شيء في شيء من الظروف وهكذا قياس باقي المقولات وان اريد منه عرض لا يكون بالفعل مقتضيا للقسمة والنسبة فهو بهذا المعنى عرض عام لمقولة الكيف ولغيرها من الذهني على نحو ما مر في معنى العرض فلا تمانع لهذا الاعتبار بينه وبين الجوهر ولا يلزم اندراج الصورة العقلية تحت مقولتين هذا تقرير الكلام على وجه يطابق مرامهم واعلم انه ليس معنى قولهم ان كليات الجواهر جواهر ان الكلي من الجوهر الذي في الذهن وله محل مستغن عنه هو النحو فانه قد يزول عنه صور الجواهر ويعود اليه ويكون بحيث يوجد تارة في الخارج لا في موضوع وتارة في الذهن في موضوع كالمقناطيس الذي في الكف فانه بحيث يجذب الحديد تارة كما اذا كان في خارج الكف ولا يجذب اخرى كما اذا كان فيه حتى يرد عليه انه مغالطة من باب تضييع الحيثيات والاعتبارات واخذ الكلي مكان الجزئي فان الكلي الذي ذاته في العقل يستحيل وقوعه في الاعيان واستغناؤه عن موضوع والمقناطيس الذي في الكف يمكن عليه الخروج منه والجذب للحديد بل المراد بالكلي الكلي الطبيعي له اي المهية بلا شرط والمعقول من الجوهر

وان كان عرضا بحسب خصوص وجوده الذهني وكونه كليا ولكنه جوهر بحسب
ماهيته فان ماهيته ماهية شانها ان يكون موجودة في الاعيان لا في موضوع
اي انها معقولة عن امر من شرط وجوده في الاعيان ان لا يكون في موضوع والتمثيل
بالمغناطيس انما يكون باعتبار ان ماهيته تتصف بجذب الحديد مع قطع النظر
عن نحو وجودها فاذا وجد مقادنا للكف لانسان ولم يجذب الحديد ووجد مقارنا
بالجسم الحديد فجذبه لم يلزم ان يقال انه مختلف الحقيقة في الكف وفي الخارج بل
هو في كل منهما بصفة واحدة وهو انه جوهر من شانه جذب الحديد فان قلت قد
صرح الشيخ في الهيات الشفاء بان فصول الجواهر لا يجب ان يكون جواهر بحسب
ماهيتها وان صدق الجوهر عليها صدق اللوازم التي لا يدخل في ماهية الملزومات
حتى لا يلزم ان يكون لكل فصل فصل الى لانهاية له واذا لم يندرج تحت مقولة الجوهر
فلا بد من اندراجها تحت شيء من بواقي المقولات التسع العرضية مع عدم صدق
مفهوم العرض عليها وهذا ينافي قولهم مفهوم العرض عرض عام للمقولات التسع
في الخارج قلت لا يلزم من عدم اندراج فصول الانواع الجوهرية تحت مقولة الجوهر
لذاتها اندراجها تحت مقولة اخرى حتى يصدق عليها مفهوم العرض اذ لا مانع من
عدم وقوع حقيقة بسيطة لا جنس لها ولا فصل تحت شيء من المقولات بالذات
كما صرح الشيخ به في قاطيغورياس الشفاء هذا والموضوع لكل شيء على ما قال اليه محصل
كلام المحصلين من المشائين هو الذي اذا قيس الى ذلك الشيء لا يكون متقوما به اي
من حيث ماهيته فالهيولى بالقياس الى الصورة الجسمية الشخصية لم يكن موضوعا بل
مادة لاحتياجها في تقومها الى الصورة من حيث ماهيتها ويكون موضوعا بالقياس
الى الجسم التعليمي وساير الاعراض القايمة بها لعدم تقومها بها مطلقا واقسام الجوهر
على ما هو المشهور خمسة اذ لا يخلو اما ان يكون جسما او غير جسم فان كان غير جسم
فاما ان يكون جزء جسم او غير جزء جسم بل مفارقا عنه فان كان غير مفارق عنه
فاما ان يكون صورة او مادة وان كان مفارقا فان كان له علاقة تحريكية
فيسمى نفسا او متبريا عنها بالكلية ويسمى عقلا وسيجيء اثبات تلك الاقسام

في هذا الكتاب

في هذا الكتاب كل في بابه ان شاء الله تعالى والمراد من الامكان في تعريف الجسم الامكان
بحسب نفس الامر فزيادة قيد الفرض لادخال الفلك وهو لا يغني عن قيد الامكان
اذ ربما لا يتحقق بالفعل وقتا ما وليس المراد منه الفرض التقديري لتخيل طرده بالجواهر
المجردة بل المراد التجويز العقلي الذي يستعمل في الرياضيات وقال الامام الرازي المراد
من الامكان المعتبر في تعريف الجسم هو الامكان العام لا الاستعدادي لئلا يخرج ما يكون
الابعاد حاصلة على طريق الوجوب كالافلاك المتحركة وما يكون حاصلة
لا على طريق الوجوب كالاجسام المضلعة وقال ان الكرة المتحركة يتحقق قطرها
بالفعل انتهى اقول الحق المتبع ان الجسم بما هو جسم لم يكن من شرطه ان يتحرك
ولا يجب ان يتحقق فيه سطح او سطوح بل انما يجب فيه ذلك من حيث التناهي
وحيثية التناهي ليست بعينها هي حيثية ذات الجسم وحقيقته فلاحتياج الجسم في
ان يكون جسما الى ان يكون متناهيا بل الحكم عليه بذلك بضرب من البرهان
في جسمية الكرة كما صرح به الشيخ في الشفاء ليست بواسطة المحور او خط اخر
وكذا جسمية المكعب ليست بواسطة العارضة السطحية او الخطية لانها متاخرة
عن ماهية الجسم ووجوده بل الجسم في تعينه ماهية صالح لان يفرض منه ابعاد
مع قطع النظر عن ان يكون متحركا او ساكنا متناهيا او غير متناه فالابعاد
المفروضة المعتبرة في الرسم او الماخوذة في الحد هي الابعاد المتقاطعة المفروضة
في نفس الجسم لا الابعاد السطحية الاطرافية التي تكون في المكعبات وامثالها كيف
ولو كان كذلك يصدق التعريف على كل سطحين مثلا قيمين على خط واحد من سطوح
المكعب بحيث يخرج مثلها من قيد الجوهر لانا نقول فعلى هذا ينبغي ان يؤخذ في التعريف
البعط فذكر الابعاد المتقاطعة على الوجه المذكور واما احترازا عما ذهب اليه بعض
المعتزلة من وجود السطح الجوهري واما القاء التمام الحد اشعارا بان المعتبر في
الجسم قبوله الابعاد على هذا الوجه وان كان قابلا لابعاد كثيرة لا على هذا النحو
والثاني اولى واعترض صاحب المباحث المشرقية على تعريف الجسم بانه قابل الابعاد
الثلثة بانه منقوض بالهيولى الاولى اذ يصدق عليها انها قابل الفرض الابعاد الثلثة
فيها اقول المراد من القابل في هذا الحد هو القابل بالذات وقبول الهيولى

للابعاد الثلثة ليس بالذات بل بواسطة حصول الجسمية فيها لان الجسم عبارة
عن مجموع الهيولى والصورة ولا يجوز ان يكون للصورة مدخل في قابلية الابعاد
لان حقيقة الهيولى الجزء الذي به يتحقق الامكان والقبول وحقيقة الصورة
الجزء الذي يتحقق الفعلية والحصول فالصورة يستحيل ان يكون قابلا او جزءا
من القابل فاذن القابل للابعاد الثلثة هو الهيولى بالذات غاية ما في الباب
ان يكون قابليتها للابعاد يتوقف على تلبسها بالصورة لانا نقول القبول ليس
ها هنا بمعنى القوة والاستعداد بل مطلق الاتصاف وهذا المعنى قد يجامع الفعلية
بل الوجوب والقبول بالمعنى الاول لا يجامع الفعلية وهو من خصائص الهيولى
والمعنى الثاني وتوهم الابعاد وفرضها في الجسم لا يتوقف على الهيولى بل حدوث
الابعاد في الخارج يتوقف على وجودها كما ستعلم والمعتبر في تحديد الجسم هو
ذلك لا هذا كما عرفت وبهذا التحقيق يندفع ان جسمية المكعب ليست بواسطة
الابعاد الحاصلة فيه في الخارج واعترض ايضا بان الامكان والقابلية اوصاف
لا ثبوت لها في الخارج والتعريف بالامور العدمية ان جاز فانما يجوز في الماهيات
البسيطة التي لا جنس لها ولا فصل والجسم ليس كذلك لوقوعه تحت جنس الجوهر
فله فصل ايضا لتركبه من الهيولى والصورة والجواب انهم كثيرا ما يعبرون في
الحدود عن الفصول بلوازمها كقول المعلم الاول في حد المتصل انه الذي يمكن ان يفرض
فيه اجزاء يتلاقى على الحدود المشتركة وفي حد الرطب انه القابل للاشكال بسهولة
وكقولهم في حد الانسان الحيوان المدرك للكليات وفي حد الهيولى الجوهر المستعد
فقد عبروا بهذه الامور العدمية او الاضافية عن مبادئها التي هي الفصول الحقيقية
فليكن القبول او الصحة او الامكان المذكور في تحديد الجسم ايضا من هذا القبيل
وهو مرتب على ثلثة فنون لانحصار الجسم الطبيعي في الفلكي والعنصري
فالبحث عنه اما على وجه يعم قسميه او يخص بواحد منها والاحوال العامة انسب
بالتقديم لكونها مبادي للاحوال الخاصة ولانها اعرف عند العقل لعمومها او موضوعات
الفن الثاني اقدم طبعا واكرم من موضوعات الفن الثالث على زعمهم وفي تقديم
البحث عن احوال ما هو مقدم طبعا وشرفا اولى من خلافه فالفن الاول

في ما يعم الاجسام الطبيعية ويسمى بالسماع الطبيعي وسمع الكيان لكونه اول ما يسمع
في الطبيعيات ويلاحظ سماعه في سائرها وهو يشتمل على عشرة فصول فصل
في ابطال الجزء الذي لا يتجزى الجسم اما مفرد لم يتألف من اجسام او مركب يتألف
من اجسام متشابهة كانت كالسرير او مختلفة كالحيوان والجسم المفرد قابل للانقسام
انفكاكا وهو اما بالفعل او بالقوة وكل منهما اما متناه او غير متناه فهذه اربعة شقوق
والى كل واحد منها ذاهب وذهب المص وفاقا لجمهور الحكماء الى انفصال الجسم
قبوله للانقسامات الغير المتناهية فاراد ابطال الشقوق الباقية وهو انما يتأتى
بابطال وجود ما لا يتجزى مطلقا من ذوات الاوضاع بالاستقلال الذي يسمى
بالجوهر الفرد كما صرح الفصل به وفي التعبير عنه بالجزء الذي لا يتجزى ايماء الى ان
المقصود في هذا الفصل نفي تركب الجسم عنه لا ابطاله في نفسه كما في الحواشي القديمة
ولما كانت مسئلة ابطال الجزء من مبادي مباحث الهيولى والصورة والتلازم بينهما
من العلم الاعلى التي ذكرها المص لتحقيق ماهية الجسم الذي هو موضوع العلم الطبيعي
وجب ايرادها في صدر هذا الفن واما انها من اي علم يكون ففيه صعوبة من
جعلها من الطبيعي وتمسكا بان الجسم جوهر ذو وضع قابل للانقسامات الغير المتناهية
فان بطلان الجزء في قوة قبول الجسم انقسامات لا الى نهاية لئلا يلزم عليه ان
موضوع المسئلة يجب ان يكون اما عين موضوع العلم او نوعا منه او عرضا ذاتيا له
او نوعا منه كما بين في المنطق وهو موضوع هذه المسئلة ليس كذلك وان الحكمة باحثة
عن احوال الموجودات في نفس الامر والجوهر الفرد بخلاف ذلك وان البحث
عن وجود الاشياء وعدمها انما يختص بالعلم الاعلى دون غيره من العلوم الجزئية
ولكن يرد عليه شيء اخر وهو ان الانتقال الى ان مبدأ الفصل الجسم الطبيعي على
ما ذهب اليه المحققون وهو يساوق قبول الانقسام لا الى نهاية وموضوع العلم
وما يجوهره عنده يجب ان يكون من مسلمات ذلك العلم المفروغ عنها فيه فحينئذ
الجسم يقبل الانقسام الغير المتناهي لا يكون من مسائل الفن الطبيعي بل انما يكون
من مباحث علم الالهي فمسئلة الجزء الذي لا يتجزى على اي تقدير يجب ان يذكر في

اوايل الطبيعات على سبيل المبدئية على انها من المطالب فيها الكلام الان يستدل
على اتصال الجسم بالبيانات الطبيعية من جهة حركاته وقواه وافعاله وقد اورد
المص على ابطال تركب الجسم من الاجزاء التي لا تتجزى دليلين احدهما قوله لانا
لو فرضنا جزا بين جزئين فلا يخلو اما ان يكون الوسط مانعا من تلاقي الطرفين
او لا يكون لا سبيل الى الثاني لانه لو لم يكن مانعا لكانت الاجزاء متداخلة والتداخل
وهو اتحاد الجوهرين كلا او بعضا في الوضع والاشارة محال والا لجاز وقوع اجزاء
العالم في حجم خردلة وتداخل الوسط في احد الطرفين اما بالتمام او لا بالتمام فعلى
الثاني ينقسم بما ينفذ وبما لا ينفذ احدهما او كلاهما وعلى الاول يلزم ان لا يحصل
التاليف حجما اصلا وايضا فلا يكون وسط وطرف وقد فرضنا الوسط والطرف
هف فثبت كونه مانعا من تلاقيهما فيما يلاقي به الوسط احد الطرفين غير ما
يلاقي به الوسط الطرف الاخر فينقسم واعترض ههنا بان ما به الملاقات هو
الطرف الخارج منه فيلزم التعدد في اطرافه لا في ذاته فلا يلزم الانقسام واجيب
عنه بان ما حل فيه احد الطرفين غير ما حل فيه الطرف الاخر والا لكانت الاشارة
الى احدهما عين الاشارة الى الاخر وهو مح بالضرورة فلا بد ان يفرض في ذاته شيء
غير شيء فيكون منقسما ولو وهما ورد هذا بوجهين الاول انه ان اريد ان المحلين
متغايران بالذات تغايرا في الخارج او في الوهم فذلك بط اما الاول فظاهر واما
الثاني فلانه يستلزم ان يكون حلول الاطراف في محالها حلولا سريانيا كما لا يخفى
وان اريد انهما متغايران بالاعتبار فلا نم استلزامه ان يفرض فيه شيء دون شيء ولم
لا يجوز ان يكون الاعتبار الذي يتعدد بسببه المحل عند العقل امرا غير مستلزم
للامتداد ضرورة ليفرض فيه شيء دون شيء والثاني ان بعضهم استدل على بطلانه بان
موضوع احد الطرفين من كله كيف والحلول السرياني اذا لم يجز في ممتنع التجزي
جزئية لان جزئه ايضا ممتد فلا يكون بعض من المحل مختصا بمحلية احد الطرفين
وبعض الاخر بمحلية الطرف الاخر اذا كان حال المشترك من عدم الامتياز فيما
ما فرض غير ممتد بطريق اولى فالاولى في الجواب ان مغايرة الطرفين في الاشارة

مستلزم

مستلزمة لجواز فرض شيء دون شيء بديهة والمنع ههنا مكابرة والثاني من
الدليلين قوله ولانا لو فرضنا جزءا على ملتقى جزئين فاما ان يلاقي واحدا منهما فقط
او يلاقيهما بالاسر او من كل واحد منهما شيئا والاول مح والا لم يكن على الملتقى
فيتعين احد القسمين الاخيرين فيلزم الانقسام وفي الحواشي الفخرية ان الادلة
ترتقي الى عشرة اشار بعض الشراح الى بعضها وترك الباقي فعليك بالاستنباط
للجميع او بالمراجعة اليها ان اشتهيت واعلم ان الاصحاب اتصال الجسم بحجج قوية على
اثباته سوى ما ذكره المص الا انه اختار منها حجتين خفيفتي المؤنة حيث لا يبتني شيء منهما
على ثبات الدائرة والمثلث وامثالها ولا على حركة الجزء او شيء اخر ولا بأس بان نذكر
بعض منها تشحيذا للاذهان الناظرين وتحريكا للخواطر المتفكرين خصوصا ما يبتني
منها على الاصول الهندسية فالاول انا اذا فرضنا مثلثا قايم الزاوية وفرضنا كل واحد
من الضلعين المحيطين بها عشرة من الاجزاء كان الوتر جذر مائتين لشكل العروس من
ان كل مثلث قايم الزاوية فان مربع وتر زاويته القائمة مساو لمربعي ضلعيها وليس
للمائتين جذر صحيح والكسر يوجب القسمة بل التحقيق ان ليس للكسر مجردا او مركبا
مربع صحيح اصلا فلا يكون للعدد الاصم الجذر جذر في الواقع فيلزم على القائل
بالجزء ان لا يوجد لمثل تلك القاعدة حقيقة في الواقع برهان ذلك انه يستفاد من
رابع ثانية الاصول ان مربع كل عدد يساوي مربعي قسميه وضعف ضرب احد
القسمين في الاخر اذا تمهد هذا فنقول اذا فرضنا ثلثة وكسرا مثلا فمربع الثلثة
عدد صحيح ومربع ذلك الكسر يكون اقل منه البتة لان الاصل ما حصل من ضرب
الكسر في الكسر كان اقل من كل منهما ثم اذا ضربت الثلثة في الكسر حصل كسور بستة
من نوع الكسر الاصل فاذا جمعنا هذه الكسور الستة مع مربع الكسر الاول امتنع
ان يحصل منها عدد صحيح كما لا يخفى وعلى هذا القياس كل عدد ذي كسر والبيان في
مجرد الكسر واضح فان قيل الحجة مبنية على امكان وجود المثلث القايم الزاوية
ومثبتو الجزء ينكرونه بل يقولون ان البرهان يخطئ في امر الدائرة والمثلث ونظائرهما
من الاشكال وانما الاشكال مضرسة بحسب الواقع كما نقل عنهم قلت هو مع ذلك

لا ينكرون المربع القائم الزوايا المتساوي الاضلاع على ما ذكره الشيخ في الطبيعيات
من الشفاء من مذهبهم فنقول ذلك المربع ينقسم بقطره الى مثلثين قائمي الزاويتين
فلزمهم الاعتراف بالمثلث القائم الزاوية ولا يمكنهم دفعه والثاني ان مربع قطر
المربع بحكم العروس ضعف مربع ضلعه فيكون للقطر الى الضلع نسبة المربع الى
المربع نسبة الجذر الى الجذر مثناة بالتكرير ولما لم يكن بين الواحد والاثنين
عدد لم يوجد في الاعداد نسبة يكون مثناها هو الضعف فيكون نسبة قطر
المربع الى ضلعه من النسب التي تختص بالمقادير دون الاعداد وهي ما يتحقق بين
المقدارين لا يوجد لهما عاد مشترك اي امر يفنيهما باسقاطه عنهما مرة بعد اخرى
ولا يتصور ذلك في الاعداد حيث ينتهي الى الواحد العاد للجميع فتحقق النسبة الصمية
في الاجسام دليل اتصالها والثالث انا اوقعنا خطا مستقيما على الوتر على زاوية
قائمة يكون كل واحد من ضلعيها خمسة اجزاء كان الوتر جذر خمسين بحكم العروس
وانا اخرجنا طرف الوتر من احد الجانبين جزءا واحدا فوجب ان يتحرك الطرف الآخر
اقل من واحد اذ لو كان واحدا صار احد الضلعين ستة والآخر اربعة فيصير الوتر
جذر اثنين وخمسين مع كونه بالحقيقة جذر خمسين فثبت الانقسام والرابع ان احد
ضلعي القائمة اذا كان ثلاثة والآخر اثنين كان الوتر اكثر من الثلاثة بشكل العروس
واقل من الاربعة بشكل الحمار والخامس ان اقليدس برهن في عاشر اصوله
ان كل خط يمكن تنصيفه فلو تركب الخط من اجزاء وترية عددا لزم انقسام الجزء
الوسطاني والسادس انه برهن في ثانية كتاب اقليدس انه يمكن ان نقسم
خطا بحيث يكون ضربه بمجموعه في احد قسميه كمربع القسم الآخر فلو فرضنا تركب الخط
من ثلاثة اجزاء وقسم على الصحة كان احد قسميه اثنين والآخر واحدا والحاصل
من ضرب الكل في الواحد ثلاثة ومربع الاثنين اربعة فوجب ان يكون قسمته لا على
الصحة قال العلامة التفتازاني في شرح المقاصد ان برهان بعض هذه الاشكال
على ما بينه اقليدس مما يبتني على رسم المثلث المتساوي الاضلاع المتوقف على
رسم الدائرة لكن لا سبيل الى اثبات الدائرة على القائلين بالجزء الا ان طريقه

بتخيل

تخيل خط مستقيم متناه يثبت احد طرفيه ويدار بحيث يعود طرفه الثابت الى ان يعود
الى موضعه الاول فيحصل سطح يحيط به خط مستدير حاصل من حركة الطرف المتحرك
وفي باطنه نقطة هي الطرف الثابت جميع الخطوط الخارجة من تلك النقطة الى ذلك
الخط متساوية لكون كل منها بقدر ذلك الخط الذي اديره ولا نعني بالدائرة الا ذلك
السطح او ذلك الخط وهذا البيان لا ينهض حجة على مثبتي الجزء اذ ما ذكر مجرد توهم
لا يفيد امكان المفروض فضلا عن تحققه ولو سلم فانما يصح لو لم يكن الخط او السطح
مركبا من اجزاء لا تتجزى اذ مع ذلك يمتنع الحركة على الوجه الموصوف لتاديها الى
المحال وعلى هذا القياس اثبات الكرة انتهى قلنا نعم اثبات الدائرة والكرة وامثالهما
بطريق الحركة انما يبتني على اصل الاتصال كما نص عليه الشيخ الرئيس وغيره ومما يعتمد
عليه في العرف من امر الفرجار لا يثبت به الا الدائرة العرفية ولكن لا ينحصر طريق
اثباتها في الحركة بل للعقلاء طريقان آخران لا يتوقف شيء منهما على نفي الجزء فان
الشيخ في الشفاء والنجاة بعد ان اثبت الكرة اولا بطريق لمي مبناه على اثبات
الطبيعة للاجسام وان مقتضاها في البسائط من الاشكال الميل الى الاستدارة
لتشابهها بل الكروية على الخصوص لان شان ما لا زاوية له من الاشكال الغير الكرية
ان يكون فيها اختلاف امتداد عن المركز وتفاوت في الطول والعرض والطبيعة
البسيطة لا توجب اختلافا ثم اثبت وجود الدائرة بسبب قطع محدث او متوهم في
الكرة قال واصحاب الجزء يلزمهم ايضا وجود الدائرة فانه اذا فرض الشكل
المضلع مستديرا مضرسا وكان موضع منه اخفض من موضع حتى اذا طبق طرف خط
مستقيم على نقطة تفرض وسطا وعلى نقطة في المحيط في موضع كان اطول ثم اذا طبق
على الجزء المركزي وعلى الجزء الذي يخفض من المحيط كان اقصر امكن ان يتم
قعره بجزء او اجزاء فان كان زيادة الجزء لا يستويه بل يزيد عليه فهو ينقص
عنه باقل من جزء وان كان لا ينصل به لا بل يبقى فرجة فليدبر في الفرجة مثل
التدبير بعينه فاذا ذهب الانفراج الى غير النهاية فقد الفرج انقسام لا نهاية
لم يوقف على مذهبهم انتهى كلامه ولاصحاب الاتصال في ابطال الجزء من [illegible]

الى تناهي اجزاء براهين اخرى كثيرة من جهة تركيب المربعات حيث يلزم تساوي
الاقطار للاضلاع لان المربع المركب من خطوط اربعة ذات اجزاء كذلك يكون قطره
اربعة فان تلاقت كان القطر مثل الضلع وان وسع الجزء ساقته او هو محال
بالحاد او لاتساق فانقسم ومن جهة الحركات كما اشتهر بحركة جزئين احدهما فوق
احد طرفي اربعة اجزاء والاخر تحت طرفه الاخر او كلاهما فوق طرفي ثلثة اجزاء
فانهما يلتقيان على مقطع فانقسم الجميع ومن جهة المسامتة والمحاذاة بقولهم
انه من المعلوم ان للشمس سمتا بواسطة الظل مع الحد المشترك بين الظل
والضوء وحركة الظل اقل من حركة الشمس فاذا تحركت اقل وكلا لكان ما سامتت
الشمس اجزاء مساوية لما وردها على جسم صغير وقولهم انه لو فرض سطح من
اجزاء لا تتجزى لكان الوجه الذي يحاذينا منه غير الوجه الاخر الذي لا نراه فان
الواحد لا يكون مرئيا من جهتين في حالة واحدة ولكانت الشمس اذا حاذت احد
وجهيه استنار بها ذلك الوجه دون الاخر ومبنى خيال القائلين بالجواهر
الفردة على ان الجسم ان لم يتناه القسمة فيه فيستوي الجسم الاصغر كالخردلة
والاكبر كالجبل في المقدار لاستوائهما في عدم نهاية القسمة ويلزم ان يكون مقدار
كل منهما غير متناه ضرورة ان مجموع المقادير الغير المتناهية غير متناه ولم يعلموا ان
الجسم المفرد لا جزء له بالفعل بل القوة وعدم النهاية بالقوة يمكن فيه التفاوت
كالمآت والالوف الغير المتناهية وبينهما من التفاوت ما لا يخفى والحاصل انه
ليس لاحدهما اقسام ما لم يقسم واذا قسما متساويا كل منهما صاحبه في العدد فكل
واحد من الاقسام التي للخردلة اصغر من التي للجبل اعظم وهكذا الى النهاية واما ما قال
بعض المحققين في هذا المقام من ان المقادير الغير المتناهية اذا كانت متساوية
او متزايدة كان مجموعها غير متناه بالضرورة واما اذا كانت متناقصة فلا لانا نرى
ان انصاف الذراع المتداخلة الغير المتناهية بمعنى نصفه ونصف نصفه وهكذا
لو فرضت موجودة لم يحصل منها الا الذراع والجسم انما يقبل الانفصال الى اجزاء
غير متناهية متناقصة فمدفوع بما قيل من انه اذا كان هناك اقسام غير متناهية

بالعدد

بالعدد فاذا انضم بعض متناه منها الى بعض متناه اخر تزيد مقدار المجموع عن مقدار
احدهما وهكذا اذا انضم الى بعض بعض مرات غير متناهية يحصل المقدار الغير
المتناهي قطعا واما ان انصاف الذراع المتداخلة الغير المتناهية لم يحصل منها
الا الذراع فصحيح لو كانت تلك الانصاف بالقوة على ان المقادير اذا كانت متناقصة
من جانب تكون متزايدة من الجانب الاخر فيكون المجموع غير متناهية مع ان
تلك الاجزاء مما يبطله برهان التطبيق والتضايف وغيرهما لكونها مترتبة على ما
صورنا ما ضعف الدلائل على ابطال الجزء ما بني على اشكال غير المربع والمثلث
القائم الزاوية مما ينكره المتكلمون فان وجودها فرع اتصال الجسم كبعض الوجوه
التي ذكره المحقق الخفري في شرحه لهذا الكتاب من فرض مثلث متساوي الساقين
الذي عدد اجزاء قاعدته اقل من اجزاء كل من ساقيه وان الانفراج بين الساقين
متصاغر الى ان يصير بقدر جزء واحد وبعده يصير اصغر وكما في الحواشي الفخرية
من انه لو تركب الجسم مما لا ينقسم لزم ان يكون قطر فلك الافلاك مقدار
ثلثة اجزاء لا تتجزى بيان اللزوم ان يفرض ثلثة خطوط متماسة يكون كل منها
مركبة من جواهر افراد ويكون الوسطاني قطر المحدد وواحد جانبيه خطاب
والاخر خارج فاذا وصلنا بين نقطتي ا د بخط اذ كان مارا بالمركز وملاقيا بالجسم
من الجانبين مع انه ما بين ثلثة خطوط متصلات فيكون مركبا من اجزاء ثلثة
وهو المطلوب قال السيد المحشي اصل هذا الوجه ماخوذ من كلام الشيخ في عيون
الحكمة والالهيات الشفاء حيث استدل على بطلان التركب بانه لو تركب الجسم
منه لزم ان يكون قطر المربع والمستطيل مثلا مساويا للضلع وانه محال ثم نقل
هنا وجها اخر على نفي الجزء والعجب ان مبحث الجزء غير مذكور في الهيات الشفا
راسا فضلا عن ذلك الدليل او غيره وما يظهر بمراجعة كتب الشيخ كطبيعيات
الشفا وغيرها ليس الا انه فرضنا سطحا متالفا من اربعة خطوط جوهرية
كل واحد منها يتركب من اربعة اجزاء ليلزم مساواة القطر للضلع بمثل
ما ذكرنا فانه على اصل اثبات الجزء وتماس الخطوط الجوهرية لا يمكن وقوع

خط الجوهري قطر المربع سطحي الا اذا كانت الاضلاع والقطر متساوية الاجزاء
عددا واعلم ان النظام من المعتزلة وافق الحكماء في قبول الجسم الانقسامات الغير
المتناهية الا انه لا يفرق بين القوة والفعل فيأخذ تلك الاقسام حاصلة بالفعل
فيلزم عليه ان ينقسم الجسم الى ما لا ينقسم اصلا وقد يستدل على ابطال مذهبه
اولا بالنقض بوجود الجسم المؤلف من اجزاء متناهية ولو فرض جسم اجزاؤه
كثيرة الا ان الواحد فيها موجود فاذا اخذ منها آحاد متناهية امكن ان تركب فيحصل
منها حجم لانها اجزاء مقدارية متباينة في الوضع ثم بتعميم تناهي الاجزاء في جميع
الاجسام بنسبة اجزاء ذلك الجسم الى اجزاء ساير الاجسام وحجمه الى حجمها اذ يجب
ازدياد الاجزاء بازدياد الحجم فنسبة الحجم الى الحجم كنسبة الاجزاء الى الاجزاء ولما كانت
الاحجام والابعاد متناهية كما سيجئ فلو لم يكن اجزاء كل جسم متناهية لزم ان
يكون نسبة المتناهي الى المتناهي كنسبة المتناهي الى الغير المتناهي وهو ممنوع واعترض
عليه بان ازدياد الحجم يجب ان ازدياد النظم والتأليف فلا يوجب كليا ان يكون
نسبة المؤلف الى المؤلف كنسبة الآحاد الى الآحاد اذ يجوز ان يكون الازدياد
بحسب الازدياد مع كون النسبتين مختلفتين الا يرى ان ازدياد الزاوية على
الزاوية في المثلث يجب ان ازدياد الوتر على الوتر مع ان النسبة ليست محفوظة
فان نسبة الزاوية الحادة في المثلث المتساوي الساقين القائم الزاوية الى
الزاوية القائمة بالنصفية وليست نسبة وترها الى وتر القائمة كذلك بالشكل
الحماري بل يجوز ان يكون نسبة الحجمين من النسب الصم التي توجد في المقادير
دون الاعداد فلا يوجد مثلها في الآحاد لان نسبتها عددية قطعا واجيب عن الاول
بان مجرد ازدياد الزاوية في الانفراج لا يوجب ازدياد الوتر كما لا يخفى بل ذلك
مع تناظر الخطين المحيطين بها على نسبة ازديادها وعند هذين الامرين
فازدياد الوتر يكون على النسبة المذكورة وهذا وان كان بحثا على السند الا
ان الغرض التنبيه على فساد ما صوره المعترض وعن الثاني بانه لما كان الجسمان
عنده مركبين من الاجزاء التي لا تتجزى فقد وجد لهما عاد مشترك هو الجزء الواحد

فيكون

فيكون النسبة بينهما عددية فلا يكون صما فان التفرقة بين الاعداد والمقادير
انما هي بوجوب انتهاء الاعداد الى الواحد بخلاف المقادير فاذا كانت المقادير
ايضا مركبة من الوحدات الغير المتناهية المنقسمة كانت منتهية الى الواحد فلم يبق
الفرق الا بكون الوحدات في احديهما ذات وضع وفي الاخرى غيرها وثانيا انه الزم
اصحاب تناهي الاجزاء اصحاب النظام عند مناظرة اتفقت لهم بانه يجب من كون
الاجزاء غير متناهية في الجسم ان لا يقطع مسافة محدودة الا في زمان غير متناه
لانه لا بد عند الحركة من خروج كل جزء عن حيزه ودخوله في حيز آخر وانتقال الجزء
الى حيز غيره فاذا كانت الاجزاء غير متناهية كان زمان القطع غير متناه فالتزموا
القول بالطفرة ثم الزموهم ايضا بان كون الجسم مشتملا على ما لا يتناهى من الاجزاء
يلزم ان يكون حجمه غير متناه فالتزموا تداخل الاجزاء ثم ان اصحاب النظام
الزموا اصحاب تناهي الاجزاء بتجزية الجزء القريب من قطب الرحى عند حركة البعيد
وقطعه جزءا واحدا لكون القريب ابطأ من البعيد والزموا ان البطئ يسكن في
اثناء حركة السريع ولا يكون ذلك الا بتفكيك اجزاء الرحى عند حركتها فاما
التشنيع بين الطائفتين بالطفرة والتفكيك ثم مما يلزم هؤلاء سكون المتحرك في
لحوق السريع البطئ اذا تحركا لان السريع اذا قطع جزءا فالبطئ اما ان يقطع
جزءا او اقل او يسكن لا سبيل الى الاول والثاني والا لزم عدم اللحوق او الانقسام
فتعين سكون المتحرك وقد التزموا كما التزموا تفكك الرحى قالوا ولطافة
انتشار التفكيك في الرحى والسكون في المتحرك لا يشعر بهما الحس ولم يعلموا انه
اذا كان نسبة زمان التفكك والسكون الى زمان اللصوق والحركة كنسبة
فضل اجزاء دائرة الطوق على اجزاء دائرة القطب كنسبة فضل مسافة السريع
الى مسافة البطئ فقد يلزم ان يكون زمان اللصوق والحركة اللطف يكثر
من زمان التفكك والسكون بحكم الاربعة المتناسبة فينبغي ان لا يحس اللصوق
والحركة اصلا ولا اقل من ان يرى تارة كذا وتارة كذا فضم ثم اعلم ان في
اصل اتصال الجسم وقبوله الانقسامات الغير المتناهية شكوكا منها ما فيه كونها

من مساواة الجزء للجبل وكون كل منهما غير متناهية المقدار ومنها لزوم تفتيت
وجه الارض بحيث ولا يخفى وهنه وسخافته ومنها انه لو كانت القسمة غير متناهية
لكان قطع المتحرك المسافة يحتاج الى قطع نصفها وقبل ذلك نصف نصفها وهلم
جرا فلا يقطع المسافة ابدا ويلزم ان يكون الزمان الذي يقطع فيه الانصاف
الغير المتناهية غير متناه وجوابه ان المسافة المقطوعة منقسمة بلا نهاية توهما
وفرضا لا وجودا وفعلا ومثلها الزمان الذي هو مقدار الحركة الواقعة فيها
ومنها انه يلزم ان لا يدرك سريع الحركة جدا بطيئها جدا اذا تحركا في جهة واحدة
على سمت واحد وكان الابطاء اسبق بيان اللزوم انه اذا قطع السريع البعد
المفروض بينهما ووصل الى نقطة كان البطيء فيها اولا قطع البطيء في ذلك الزمان
بعدا اصغر من البعد الاول ووصل الى نقطة اخرى ثم اذا قطع السريع هذا البعد الاصغر
قطع البطيء بعدا اصغر من الاصغر ووصل الى نقطة اخرى وهكذا الى غير النهاية و
الجواب ان المتحرك لا يتصف في اثناء حركته بفرد فرد من افراد ما فيه الحركة في الخارج
قطعا كما ستحقق ان شاء الله تعالى فلا يتصف المتحرك بحسب الخارج بالوصول الى حد من
حدود المسافة ولا يوجد بعد معين بينهما في زمان الحركة اصلا فتدبر ومنها
انه اذا دحرجت الكرة على بسيط مستو يكون ملاقات دائرة منها بخط مستقيم
منه بنقطة بعد نقطة ويلزم منه تتالي النقط وتركب الخط منها ورفعه
بان يقع مماسة الكرة للبسيط في حال الثبات والسكون وان كانت بنقطة
لا غير ولكنها في حال الحركة انما هي بخط غير قار متدرج الاجزاء وفي كل ان من
الانات وان كان تماسها بنقطة لا غير ولكن الانات كالنقطة وجودها بالوهم
والفرض لا بالفصل والقطع فالاستدلال بتجاور الانات على تجاور النقط
من قبيل المصادرة على المطلوب الاول اذ التنازع فيها كالتنازع في النقط فان
الحركات والازمنة كالاجرام والابعاد غير متقومة مما لا يتجزى وان سبيل الان من
الزمان بعينه سبيل النقطة الموهومة من الخط واما ما وقع في الحواشي الخفرية
لدفع هذه الشبهة تارة بان زوال الملاقاة لا يكون الا بالحركة وفي الان الحقيقية

لانية

لانية فلزوم تتالي النقاط والانات ثم او زوال الانطباق في الزمان كما ذكرنا
وحصول الانطباق على نقطة اخرى في ان بينهما زمان ولما استحال الجزء الذي
لا يتجزى لا يكون لزوال الانطباق اول فلم يلزم محذور وتارة بان المحقق
ليس الا انطباق نقطة واحدة فلزوم تتالي النقاط ثم بل ينعدم نقطة ويحقق
نقطة اخرى وكذا الحكم في منع تتالي الانات فكلا وجهيه لا يشفي اما الاول
فلانه لما وقع الاعتراف منه بان الانطباق الاول في ان والثاني في ان اخر
بينهما زمان فيتوجه السؤال بانه كيف يكون الحال في ذلك الزمان بين الكرة
والسطح الذي بينهما تلاق ام بينهما تفارق والتفارق بين البطلان وان شئت فافرض
الكرة من حديد او جسم في غاية الثقل لا يرتفع عن السطح الا بعايق فرض
على ان ما به التلاقي فهو اما بنقطة او بخط فان كان الثاني لزم الانطباق بين الخط
المستدير والمستقيم وان كان بنقطة والتلاقي بالنقطة لا يكون الا في ان
فننقل الكلام بين ان وقعت فيه الملاقاة الاولى وهذا الان ليعود التفرق
بعينها من راس والكل محال وكذا القول بتجاور الانات كما زعمه المتكلمون فلا
يبق ممتنع الا بالاطلاع على الحق الذي ذكرناه في الجواب واما الثاني فلان تجاور
النقاط واجتماعها في الزمان متجاورة يكفي للاستحالة وان لم يكن اجتماعها في
ان واحد فذلك امر مستحيل لاستلزام انتهاء قسمة المقدار الى ما لا ينقسم ولو
بالقوة كما ذهب اليه محمد الشهرستاني ولما سيأتي حسبما يقام عليه البرهان من
ان المتجددات بحسب الزمان من الحوادث وغيرها مجتمعات في وعاء الدهر المحيط
بالزمان وما معه وفيه فيكون النقاط التي كل منها في ان مجتمعة في الواقع
نعت التجاور ولان تجاور الانات اللازم منها على الاجرام مستحيل في ذاته
ولانطباقها على الحركة المنطبقة على المسافة المنطبقة على المتصل الوحداني لابد
وان يكون متصلا وحدانيا فاذا كان احد المتطابقين مركبا من الافراد الشائعة
الغير المتجزية اصلا لزم ان يكون الاخر ايضا مركبا منها وقد ثبت اتصال الاجسام
وعدم تالفها بالضرورة من الجواهر الفردة فكذلك حكم ما يطابقها من الزمان

والحركة ومنها ان ما يمكن خروجه الى الفعل من الانقسامات ان كان متناهيا
فيقف الانقسام وان كان غير متناه فيرد ما يرد على النظام وجوابه باختيار الاول
والقول بانه ليس متناهيا منتهيا بالوقوف عند حد لا يتجاوزه فيصح انتفاء
ذلك باللا تناهي اللا يقفي لا باللا تناهي الكمي فهناك مغالطة باشتراك الاسم
ومنها ان وجود الاطراف يستدعي محلا غير منقسم كالجزء او ما في حكمه وانه يستلزم
استلزام انقسام المحل انقسام الحال في حلول الاطراف لكونها حالة من حيث
القطع والتناهي ومنها شبهة يتوقف انحلالها على تحقيق ماهية الحركة كما سيجيء انشاء الله
نعم فانتظره منقشا كاستلزام حضور الشيء الغير المنقسم من الحركة والزمان
شيئا غير منقسم بازائه من المسافة وكون الزمان مركبا من الانات لكون
الحاضر منه غير منقسم مع انفصاله عما مضى وما سيأتي لعدمهما وامتناع اتصال
الموجود بالمعدوم فاذا انعدم وجد ان اخر منفصل عنه بمثل ما ذكر وايجاب حركة
النقطة بحركة ما هي فيه كون خط تتالي احيازا غير منقسمة واقتضاء عدم الاول في
ان بلي تتالي الانات المستلزم لتركب المسافة من غير المنقسمات وكذا عدم
اللاوصول في ان يلي ان الوصول كما للانطباق واللامحاذات وكون الحركة
لا اول لحدوثها في ان هو المبدأ ولا في ان اخر بينهما زمان والا لم يكن ما فرض
مبدأ مبدأ وعدم التفاوت في شيء من المتحركين سرعة وبطوءا اذا اتفقا في
الاخذ والترك لكون كل منهما في كل ان يفرض من زمانهما في اين فايون كل
منهما متساوية لا يون اخر ومنها انشكل طرفي الزاوية وهو من اعضل الشبه
في هذا المقام وهو ان الزاوية الحادثة بين الدائرة والخط المماس لها طرف
قطر من اقطارها احد من جميع الزوايا المستقيمة الخطين كما برهن عليه في
كتاب اقليدس في الشكل الخامس عشر من المقالة الثالثة منه فاذا فرضنا
خطا منطبقا على ذلك الخط المماس متحركا الى جهة الدائرة مع ثبات نقطة التماس
منه حركة ما فاذا تحرك تحصل زاوية مستقيمة الخطين اعظم من الزاوية
المذكورة من دون ان يصير اولا مثلها وهذا هو الطفرة بعينها وبوجه اخر ان

الحادة

الحادة بين محيط الدائرة وقطرها اعظم من كل حادة مستقيمة الخطين كما
في تلك المقالة فمع تحرك القطر في حركة مع ثبات احد طرفيه تصير تلك الزاوية
منفرجة بدون ان تصير قائمة لا زياد ما هو ازيد مما نقص عن القائمة عليها او
اخر الزاوية التي بين القطر والخط المماس للدائرة على طرفه قائمة وما بين القطر
والمحيط اعظم الحواد المستقيمة الخطين فاذا فرضنا حركة الخط المماس الى جهة
المركز مع ثبات نقطة التماس حركة ما ينتقل من التماس الى التقاطع فيصير القائمة
اصغر من زاوية القطر والمحيط من غير ان تصير مساوية لها وبعكس ما قلنا اذا
فرضنا رجوع ذلك الى موضع التماس مما كان اولا فمن دون بلوغ تلك الزاوية
الى مساواة زاوية القطر والمحيط تصير قائمة كما لا يخفى واستصعب الاذكياء حل
هذا الاشكال وذكر بعضهم في التفصي عنه وجوها غير سديدة وقد ذكر الاستاد
سيد الحكماء وسند العلماء ما يشفي العليل ويروي الغليل من وجهين تركنا
احدهما لابتنائه على مقدمات كثيرة طويلة الاذيال من اراد الوقوف عليه فليطلب
من بعض كتبه دام افضاله واوردنا الاخر وهو ان الزاوية المختلفة الضلعين لها
اعتباران اعتبار انها سطح واعتبار انها احيطت بمستقيم ومستدير وهي انما تقع
في طريق تلك الحركة بالاعتبار الاول فقط دون الاعتبار الثاني لان شيئا من
الزوايا المستقيمة الخطين لا يمكن ان يساوي بزاوية مختلفة الضلعين وكذا العكس
فانه اذا طبق اضلع المستقيم من المستقيم الضلعين على المستقيم من مختلفها
فاما ان يقع المستقيم الاخر بين المختلفين او خارجا عنها اذ لا يمكن ان ينطبق
المستقيم على المستدير فلا ينطبق المستقيم الضلعين على ما هي مختلفها وبالجملة
تختلف حقيقة الزاوية من جهة اختلاف الضلعين باستقامتهما معا وكون
احدهما مستقيما والاخر مستديرا لكون المستقيم والمستدير مختلفين بالماهية النوعية
وشيء من افراد احد المقدارين المختلفين بالماهية لا يقع في طريق الحركة في الاخر
فالمتزايد بحسب المقدار الخطي بالحركة مثلا لا تساوي في شيء من المراتب مقدارا
ما سطحيا وبالعكس وكذا المتزايد في السطح بالحركة لا يبلغ في شيء من حدود

الحركة الى مساواة جسم ما او بالعكس فحق فرد من الواحد نوعي الزاوية اذا تحرك ضلعه
وصار اكبر انما يبلغ بالتدريج الى مساواة الافراد المتوسطة في المقدار بين المبدأ
والمنتهى من ذلك النوع وهي التي تكون واقعة في مسلك تلك الحركة ولهذا لا يمكن
ان الى مساواة شيء من افراد النوع الاخر ولا يكون تلك الافراد واقعة في مسلك
تلك الحركة ولا متوسط بين المبدأ والمنتهى لعدم الاولية وكذا الا نقتصر في بالاشتراك
الاسمي او بالحقيقة والمجاز على ما يتحقق بين مقدارين يوجد لهما عاد مشترك والنسبة
بينهما لا محة تكون عددية يعبر عنها بانه احدهما من الاخر بان يعد هذا المقدار من
ذلك المقدار ثلثه او ربعه او جزء من الخمسة منه الى غير ذلك وهذه هي التي تقتضي
التجانس بين المتناسبين وكون احدهما مشتملا على الاخر مع شيء زايد وعلى ما
يتحقق بين مقدارين لا يمكن ان يعد لواحد منهما الى هو من صاحبه ابيه علية
وهو لا يقتضي كون الازيد والانقص بالوجه المذكور من نوع واحد بل قد يتحقق
بين مقدارين مختلفين مهيته ولهذا اعترف ارشميدس الخط المستقيم بانه اقصر
الخطوط الواصلة بين النقطتين مع اختلاف الخط المستقيم والخطوط المستديرة
بالفصول المتنوعة عندهم اذا تمهد هذا فليس لقائل ان يقول اذا انصفت كل
واحدة من متقاطعة الضلعين ومختلفها بانها ازيد او انقص من الاخرى فلا بد
وان يكون بحيث يمكن ان يكون تتصف بالمساواة معها اذ الزيادة عبارة عن كون
احد الشيئين مشتملا على مثل الاخر وشيء يزيد به عليه لانا نقول قد ظهر انه يمكن
ان يصير مقدار ما اعظم من الاعظم بدون ان يصير مساويا له كما اذا فرضنا
واحدة من الدائرة متحركة بحركة انفرجادية الى ان تبلغ نصف الدورة فتصير اعظم
من القطر مع انها كانت اصغر منه بدون ان يصير في الوصول الى شيء من حد في
الحركة مساوية له فاعرفه فانه دقيق حقيق بالتحقيق واعلم ان ما ذكرنا او
كان مخالفا لما عليه المحدثون من ان بين الخط المستقيم والخط المستدير وكذا
بين الخطوط المستديرة التي ليست متحدة بنيانها على نسق واحد لا توجد نسبة اصلا
لا الصمية ولا العددية ولكن القدماء ومنهم ارشميدس على ان بينهما تتحقق

النسبة

النسبة ولكن لا مطلقا بل الصمية بوجه تتصف بالمفاوتة مفاوتة صمية دون
المساواة وساير النسب العددية وما يقال من ان النسبة فرع على الاتفاق والتجانس
فيكون المراد منها العددية فقط دون الصمية **فصل** في اثبات الهيولى الجوهر
ليس في نفسه واحدا بالاتصال ولا منفصلا يقبل الصورة الجسمية التي هي الممتد
الجوهري فانه لا نزاع بين جمهور العقلاء في ثبوت ما يصدق عليه مفهوم الهيولى
وسميناها اي امر يقبل الانفصال والاتصال اللذين يطرآن في الحس على انواع الاجسام
المحسوسة من حيث هي اجسام ويقبل الهيئات النطفية والحيوانية والطينية
والرمادية وغير ذلك وذلك هو المسمى بالمادة او الهيولى او السنخ على اختلاف
العبارات ووجودها على حسب هذا المفهوم مسلم فانه اذا قيل بكون الحيوان من الطين
او خلق الابن من نطفة ابيه فلا يخلو اما ان يكون الطين باقيا طينا والنطفة باقية
نطفة وهو حيوان او انسان حتى يكون في حالة واحدة طينا او [illegible]
حيوانا انسان وهو محال واما ان يكون بطلت النطفة بكليتها حتى لم يبق منها شيء
اصلا وكذا الطين ثم حصل انسانا او حيوانا في ما صارت النطفة انسانا وما خلق
الحيوان من الطين بل ذلك شيء بطل بكليته وهذا شيء اخر حصل جديدا بجميع
اجزائه واما ان يكون الجوهر الذي كانت فيه هيئة النطفية او الطينية بطلت
عنه تلك الهيئة وحصلت فيه هيئة انسان او هيئة حيوان والقسمان الاولان باطلان
لا يعتقدهما العاقل لان كل من نسج بذرا لينبت شيء منه او تزوج ليكون له ولد
يحكم على النوع بانه من بذره ويفرق بين ولده وغيره بانه من مائه وان عاند
معاند لا يلتفت اليه ويكذب بالحس الصائب فظهر ان الهيولى من حيث المفهوم
المذكور ما وقع فيها خلاف انما النزاع في ذلك الامر اجزاء لا تتجزى اصلا او ما في
حكمها مما ينقسم في جهة او في جهتين متناهية او غير متناهية كما ذهب اليه المتكلمون او اجساما
صغارا صلبة لا يمكن انقسامها في الخارج كما هو مذهب ذيمقراطيس او نفس الجسم
هو جسم كما هو راي جماعة المتقدمين من الاقدمين او امر ابسط من الجسم كما عليه
المعتبرون من المشائين فمادة الاجسام عند اصحاب المذاهب الثلثة الاول

بالتشخص كثيرة بالانفصال والحكماء لما اقاموا الحجج على ابطال هذه الاراء اتفقوا
على ان ما يقبل الانفصال والاتصال في الاجسام شيء واحد بالتشخص لا كثرة له في
حد ذاته يجب ان يكون امرا محفوظ الوجود في حالتي الاتصال والانفصال وهو الهيولى
الاولى عندهم واتفقوا ايضا على ان الجسم من حيث هو جسم الذي هو جنس لجميع
للانواع الطبيعية بجميع بجوهريته مركبة من جنس هو الجوهر وفصل هو مفهوم قولنا
ممتد في الجهات الثلث وانما وقع الاختلاف في ان الجسم بالمعنى المذكور هل هو
بسيط في الخارج او مركب فيه من مادة وصورة تحاذيان جنسه وفصله وعلى تقدير
تركبه هل هو مركب من جوهر وعرض او من جوهرين فالاول ما ذهب اليه افلاطون
الالهي على ما هو المشهور ومن سبقه وتبعهم الشيخ المقتول في حكمة الاشراق و
ما اختاره في التلويحات والثالث مذهب ارسطو ومن تابعه كالشيخين ابي نصر و
ابي علي ويتبع هذا الاختلاف خلاف اخر وهو ان الجسم بما هو جسم اذا طرأ
عليه الانفصال اما ان لا ينعدم عن اصل حقيقته شيء او ينعدم وعلى تقدير الانعدام
اهو عرض ام جوهر فهذا تحرير محل النزاع بين العقلاء فمنهم واختار المصنف مذهب
المشائين فقال كل جسم فهو مركب من جزئين هما جوهران يحل احدهما في الاخر
معنى حلول الشيء في الشيء على ما ادى اليه نظري هو ان يكون وجوده في نفسه هو بعينه
وجوده لذلك الشيء وهذا اجود مما قيل في تعريفه حيث لا يرد عليه شيء مما يرد على
غيره وقد يفسر بالاختصاص بين شيئين بحيث يكون الاشارة الى احدهما عين
الاشارة الى الاخر ويرد عليه كون الاعراض والصورة الحالة في محل واحد بعضها
حالا في بعض وينتقض بكثير من الصور طردا وعكسا وقيل حلول شيء في شيء عبارة
عن كونه ساريا فيه مختصا به بحيث يكون الاشارة الى احدهما عين الاشارة
الى الاخر تحقيقا او تقديرا واعترض عليه بانه ينتقض بحلول الاطراف في محالها
كالنقطة في الخط والخط في السطح والسطح في الجسم ويخل طرده بالاطراف
المتداخلة واجيب عن الاول تارة بان الاشارة الى الطرف اشارة الى ذي
الطرف فان الاشارة الى النقطة مثلا اشارة الى الخط الذي طرفه والنقطة باتحاد

الاشارة من غير حاجة الى السريان ويلزم على هذا ان يكون المكان حالا
في المتمكن اذ الاشارة الى المكان اشارة الى طرف المتمكن لاتحادهما وضعا والاشارة
الى الطرف اشارة الى ذي الطرف كما ذكر هذا اذا كان المكان هو السطح الباطن
من الجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوي واما اذا كان البعد المجرد
عن المادة فالنقض وارد على اي تقدير اللهم الا ان يخص المراد بكون الاشارة
الى احدهما عين الاشارة الى الاخر ان يكونا متحدين في الاشارة بحيث لا يمكن
عند العقل تباينهما فيها وبهذا يخرج الجواب عن النقض بالاطراف المتداخلة
ومنهم من فسر الحلول بالاختصاص الناعت واعترض عليه بانه ان اريد بالناعت
ما يصح بسببه حمل النعت على المنعوت به مواطاة فلا يصدق على شيء من افراده
وان اريد ما يمكن ان يشتق منه اسم يحمل على المحل فيرد عليه اختصاص الكوكب
بفلكه وبالعكس وكذا المال بصاحبه والجسم بمكانه بل المعروض بعارضه وما
اجاب عنه بعض المحققين من الفرق بين الاشتقاق الجعلي وغيره محل تأمل
وقد يقال المراد بالناعت ما يمكن ان يشتق منه اسم يحمل على المحل ولا نسلم ان المتمكن
مشتق من المكان بل من التمكن والمتجسم من الجسم بل من التجسم وكذا في اشباه
ذلك اقول فعلى هذا يلزم ان لا يكون السواد مثلا حالا في الجسم بل الاسودية
وفساده بين ثم لا خفاء في ان تصور الاختصاص الذي هو النعت بالنسبة الى
المنعوت بوجه ما ان عن غير بديهي وهو كاف في المقصود وان لم يكن ماهية معلومة
بالكنه اذ لا غرض فيه يتعلق به وقد عرفت الحلول بتعريفات اخر ليس شيء منها
خاليا عن الخلل ودفع بعض منها بالتزام امور مخالفة لظاهر الامر والتكلف
في ذلك لا يؤدي الى كثير طائل فيسمى المحل الهيولى الاولى والحال الصورة
الجسمية وبرهانه ان بعض الاجسام القابلة للانفكاك مثل الماء والنار
يجب ان يكون في نفسه متصلا واحدا انحاء قسمة الجسم الى الاجزاء المقدارية
ثلثة انفكاكية يحدث كثرة بالفعل في الخارج لا يخرج جزئياتها فيه الى الفعل مشابهة

العدد منقسمة بالامكان لا الى نهاية على ما يراه جمهور الحكماء وهي منقسمة الى
الكسر والقطع ووهمية جزئية تحدث كثرة في التوهم كذلك وعقلية كلية تشتمل
جملة الاجزاء الممكنة الانفراض بلا انتهاء في ملاحظة العقل ملاحظة اجمالية بسيطة
واما القسمة التي هي بحسب عروض عرضين مختلفين سواء كانا قارين كما في البلقة
او غير قارين كما في حصول المماستين او المحاذاتين في جسم واحد فبعضهم الحقها
بالضرب الاول منها وبعضهم بالثاني وتحقيق بالتفصيل والحق ان اختلاف العرضين
ليس مبدأ للانفصال الخارجي بل يستلزم حكم العقل بالتثنية المعروض لهما
بحسب حال الخارج حينئذ في عروضهما له في الخارج حكما صادقا مطابقا للواقع فلا
باس بعدّها نوعا اخر من القسمة بهذا الاعتبار والقسمة المقدارية بانحائها
انما تطرأ على الجسم بعد عروض المقدار اي الجسمية التعليمية التي بحسبها يصير الجسم
ذا مساحة متناهية او غير متناهية الا ان القسمة الفكية تلحقه لاستعداد
المادة وهي التي تقبلها وتجتمع معها وليس لنفس المقدار التعليمي تهيؤ لقبولها
بل يهيئ واعداد له فهي بالحقيقة من عوارض المادة سواء كانت بسيطة من الجسم
او لنفسه كما اشرنا سابقا من ان ما يصدق عليه مفهوم المادية مما لا ينتزع
لاحد والوهمية الجزئية الملحقة لكونه ذا كمية اتصالية فهي من عوارض المقدار
بحسب نفس ذاته وان كانت نفس ذاته مما يحتاج الى المادة مطلقا لا في كونه منقسما
واما الفرضية العقلية فانها وان لحقت المقدار التعليمي لكن مصحح عروضها كونه
ممتدا مطلقا لا امتداد مع قطع النظر عن مراتب تعيناتها المقدارية فهي بالحقيقة
تعرض الجوهر الجسمي لذاته والاجسام بما هي اجسام لا تفاوت في صحة قبولها
لانحاء الانقسام اللهم الا المانع خارج عن كونها جسما مطلقا كما سيأتي بيانه ولفظ
القبول يطلق بالاشتراك الصناعي على معنيين احدهما مطلق الاتصاف بامر سواء
كان وجود الموصوف متقدما على وجود الصفة بالزمان اولا والثاني الانفعال
التجددي ويقال له القوة والاستعداد ايضا وهو عبارة عن امكان اتصاف شيء

بعضهم لم يحصل

بعضهم لم يحصل له بعد مع وجود حالة يحصل بها هذا المعنى والقبول بهذا المعنى
لا يجامع الفعلية والحصول في شيء بل اذا طرأ عليه تلك الصفة بطل هذا المعنى
التقابل بينهما تقابل العدم والملكة وان عرض لهما تقابل التضايف باعتبار
بخلاف المعنى الاول وما يقال من ان القابل يجب وجوده مع المقبول لا ينافي ما ذكرنا
اذ ليس المراد منه ان القابل في وقت كونه قابلا او من حيث هو قابل يجب
وجوده مع المقبول بل المدعى ان ذات القابل بعد حصول المقبول فيها يجب ان
يكون محلا له والا لم يكن القابل قابلا هف وكما ان القبول بمعنى الاستعداد
لا يجامع الفعل لكونهما متقابلين كذلك القابل بما هو قابل لا يجامع المقبول
بما هو مقبول لكونهما ايضا متقابلين غاية الامر ان القابل هناك حقيقي و
ههنا مشهوري والامكان بالمعنى الاول اي الذاتي نوع مشابهة بالقوة الاستعدادية
بحسب اعتبار العقل ولهذا يطلق عليه لفظ القبول ايضا فانه بمعنى سلب ضرورة
فعلية الوجود والعدم سلبا تحصيليا حتى يحصل احدهما من جانب العلة
بالنظر الى محض الذات فان العقل اذا حلل الموجود مثلا بحسب الملاحظة الذهنية
الى ماهية ووجود يحكم بان الموجود ليس ثابتا للماهية من حيث هي هي بل يثبت
لها في مرتبة متاخرة عن تلك المرتبة نحوا ما من التاخر وان كانت محفوفة
بالوجود في نفس الامر كالابداعيات فانها لا يسبقها الامكان بمعنى القوة
الاستعدادية والامكان بمعنى القوة الاستعدادية التي لا تجتمع مع وجود الشيء
والامكان الذي يعرض لها ولغيرها من الفاسدات وهو قسيم ضرورة
الوجود والعدم غير منفك عنها عين وجوداتها لكن كل واحد من مفهومي
القوة والامكان اي الذاتي والاستعدادي مع الفعلية التي بازائه نوع
اختلاف في حيثيتين سواء كانت بحسب التحليل الذهني او بحسب الانقسام الخارجي
وسياتي زيادة ايضاح ولفظ الاتصال يقال بالاشتراك على معان بعضها
صفة لشيء لا بقياسه الى غيره وبعضها صفة لشيء بقياسه الى غيره اما ما هو
صفة حقيقية فهو اثنان احدهما كون الشيء في حد ذاته ومرتبة ماهيته صالحا

لان ينتزع منه الامتدادات الثلثة المتقاطعة وهذا المعنى فصل للجوهر وثابت
للجسم في حد نفسه اذ هو في تلك المرتبة مصداق لحمل المتصل والممتد مع قطع
النظر عن جميع العوارض فاتصاله وامتداده نفس متصلية وممتدية لامر
يقوم به فيصير منشاء لصدق المتصل عليه ومصداقا له سواء كان الجسم مجرد
الصورة الجوهرية او مؤلفا منها ومن جوهر اخر على اختلاف راى الافلاطون
وارسطاطاليس والدليل على ان اسم المتصل بهذا المعنى يطلق على الصورة
الجوهرية كلام الشيخ في فصل من فصول الهيات الشفا معقود لبيان ان المقادير
اعراض بهذه العبارة واما الكميات لكميات المتصلة فهي مقادير الابعاد
اما الجسم الذي هو الكم فهو مقدار المتصل الذي هو الجسم بمعنى الصورة لا يتقى
لو كان الجسم في حد ذاته متصلا لا يمكن فيه فرض شيء دون شيء لكان قابلا
للقسمة الى الاجزاء المقدارية فيكون نوعا من الكم لان هذا المعنى يعرض للكم
المتصل لذاته ولغيره بواسطته لانا نقول لا نم ان مجرد امتداد الجسم في ذاته
قبول الانقسام الى الاجزاء المقدارية بالذات بل انما يصح ذلك بعد عروض
المقدار له اذ ما لم يتعين ذهاب امتداده لم يصح فيه فرض جزء معين دون جزء
معين والجسم في مرتبة ذاته ممتد في الابعاد من دون تعين امتداده وتقدره و
انبساطه لان ذلك المعنى انما يحصل له في مرتبة متاخرة عن ذاته بذاته قال
الشيخ في تعليقاته اذا قلنا جزء من جسم فمعناه جزء من مقدار الجسم فان
الجسم بما هو جسم ليس هو جزء او كلا ومثاله في المنفصل اذا قلنا جسما
من جملة خمسة اجسام فمعناه اثنان من جملة خمسة اعداد عرضت للجسم لا ان
الجسم بما هو جسم واحد وكثير وثانيهما كون الشيء بحيث يوجد بين اجزائه
بعد فرض وقوعها حدود مشتركة والمتصل بهذا المعنى يطلق على فصل الكم
ومن خواصه قبول الانقسام بغير نهاية واما الاخر فهو ايضا معنيان
احدهما كون المقدار متحدا النهاية بمقدار آخر ويقال لذلك المقدار انه متصل
بالثاني بهذا المعنى والثاني كون الجسم بحيث يتحرك بحركة جسم اخر ويقال

لذلك

لذلك الجسم انه متصل بالثاني بهذا المعنى وهذا المعنى من عوارض الكم المنفصل
مطلقا او من جهة ما هو في مادة كاتصال الخطين للزاوية واتصال الاعضاء
بعضها ببعض واتصال اللحوم بالرباطات وبالعظام وبالجملة كل ما يكون
عن القبول لمقابل المماسة واذا تقرر ما ذكرنا من شرح الفاظ الثلثة فنقول
لما علمت ان القبول بمعنى الاستعداد لا يجامع الفعل لكونهما متقابلين تقابل
العدم والملكة او التضايف وكذلك لا يجتمع المستعد من حيث انه مستعد مع
المستعد له من حيث هو كذلك كما اشرنا اليه فاعلم ان الذات الواحدة لا يمكن
كونها مبدا لهذين الامرين الا بجهتين مختلفتين واذا اعيد الكلام الى مبدا
هاتين الجهتين ينتهي بالاخرة الى جهتين في حقيقة الذات فيلزم تركبها
من جزء به يكون بالقوة ومن جزء آخر به يكون بالفعل فقصاد على امر وارد
تكثر ذات الجسم بما هو جسم ان يثبت له في حد ذاته حيثيتي الفعل والقبول
بالمعنى الاخير ولهذا المعنى قال ان بعض الاجسام القابلة للانفكاك يجب ان
يكون في نفسه متصلا واحدا يعني ان الجسم قبل كونه منفصلا يجب ان يكون
متصلا قبلية زمانية والدليل عليه قوله والا اي وان لم يكن شيء مما
يقبل الانقسام من الاجسام التي يلينا كالماء والنار قبل الانفصال متصلا
حقيقيا كما انه متصل حسا لزم الجزء الذي لا يتجزى او ما في حكمه من الخط
والسطح الجوهريين وسيعلم من كلام المص ابطالها بمثل ما مر وبيان
اللزوم ان كل كثرة بالفعل يجب انتهاؤه الى الواحد الذي لا كثرة فيه بالفعل
فاقسام الجسم القابل للانفصال التي كل واحد منها غير مشتمل على كثرة
وانقسام بالفعل لو لم تكن متصلات جسمية في حد ونفسها لزم احد
الامور الثلثة وهذه المتصلات لما كانت من نوع الاجسام القابلة للانفكاك
التي يلينا فلم يكن مما لا يقبل الانفصال الخارجي بل تكون قابلة له فثبت ان
بعض ما يقبل الانفصال الخارجي كان قبل قبوله له متصلا واحدا فبعض
ما يقبل الانفصال قبولا بالمعنى الاول يقبله بالمعنى الثاني هذا ما ادعيناه

وههنا بحث وهو ان الذى ثبت بالبرهان ليس الا ان الماء مثلا اما
متصل واحدا ومشتمل على متصل واحد لئلا يلزم تركيبه من الجزء الذى لا يتجزى
او مما فى حكمه لا ينقسم الا فى جهة او فى جهتين قلنا انا نختار الشق الثانى
ونقول انه مركب من الاجسام الصغار القابلة للانقسام فى الجهات وهما
او فرضا وليس شىء منها قابلا للانقسام قطعا وكسرا كما هو مذهب
من اتباع الاجسام صغار صلبة قابلة للقسمة الوهمية دون الخارجية
فهى وان كانت متصلة فى انفسها منفصلا كل منها عن الآخر لكنها غير قابلة
لطريان شىء من الفصل والوصل عليها مع الاشارة الى مداد اثبات الهيولى
بهذا الوجه على طريان شىء منها ذاتا الجسم كما مرت الاشارة اليه وحيث
عنه بابطال الاجسام الذيمقراطيسية بان كلا من القسمة الوهمية والفرضية
او التى باختلاف عرضين قارين او غير قارين يحدث كثرة فى المقسوم متشابهة
ومشابهة للكل فى الماهية والافراد المتماثلة متناهية فى الاحكام بحسب نفس
الماهية فما يصح على فرد من افراد حقيقة واحدة يصح على جميعها وان منع
خارجى فهو غير قادح فى جواز وقوعها نظرا الى نفس الذات من حيث هى
هى فاتصاف تلك الاجسام بالانفصال يستلزم جواز اتصاف اجزائها المتصلة
بالانفصال لمهيتها والتحام اجزائها المتصلة يستلزم جواز اتصاف تلك
الاجسام بالالتحام كذلك وان صدها عن الفصل والوصل صاد لا حق وعائق
عنهما عائق خارج فهو لا يوجب تشكيكا فى حقيقتها عنها فاذن انفصال كل
تلك الاجسام كاشف عن قوة قبول القسمة الخارجية وانفصال كل اثنين
منها عن جواز طريان الاتصال بينهما عليهما فهذا هو تقرير البرهان المشهور
على ابطال هذا المذهب ومما يجب ان يعلم ان الحجة المذكورة لا تتمشى على
كون تلك الاجسام متحدة الماهية كما هو مسلم عند صاحب هذا المذهب
على ما نقل عنه حتى قيل ان القياس حجة لى او على تقدير كون الاجسام
المذكورة متخالفة الانواع ليس منشاء تخالفها النوعى هو الصورة الامتدادية

لانها نوع

لانها نوع واحد كما ستاتى بل صورة اخرى نوعية والمقصود اثبات ان الطبيعة الامتدادية
بما هى هى لا تابى الانفصال والاتصال وهو المحوج الى المادة ومع قطع النظر
عن هذا النظر فحسم مفر منها يؤدى الى المطلوب فلا حاجة الى اخذ كونه
منها فان الاشتراك اجزائه المقدارية معه فى الطبيعة النوعية يقتضى ان يصح
عليها ما يصح عليه وبالعكس فكما ان احد جزئيه متصل بالجزء الآخر ومجموعهما
منفصل عن غيره فكذلك يصح انفصال الجزئين واتصالهما بغيرها تحقيقا لمعنى اشتراك
الكل وجزئيه فى نوع واحد واعترض عليه بان ههنا مغالطة باشتراك اللفظ
وهو ان ما يقبله الاجسام الذيمقراطيسية ليس الا انفصالا خلقيا واتصالا
فطريا فالقبول ههنا بمعنى المطاوعة الموصوف فيه فى بدو الامر لا يمكن ان يقاس عليه
استعداد طريان الانفصال والاتصال فانه مقتضى كون كل ما يصح بفرد ما من افراد
الطبيعة النوعية صح لسائر الافراد بحسب نفس الماهية ليس الا امكان الاتصال
الفطرى لها بدلا عن الانفصال والانفصال الفطرى لها بدلا عن الاتصال امكانا
ذاتيا فى ابتداء الخلقة لا امكانا استعداديا لطريان الانفصال والاتصال
فى الخارج ومناط قيام البرهان على اثبات الهيولى هذا دون ذلك وتوضيحه
ان مال القسمة الانفكاكية عند المشائين الى زوال الجوهر ممتد وحدوث
جوهرين ممتدين وهذا هو المحوج الى الهيولى الاولى كما علمت ومجرد امكان
القسمة امكانا فطريا لا يستلزم ان يكون له قابل غير نفس الاتصال الذى
هو متصل بذاته وكذلك مجرد كون الشىء متصلا بنفسه من دون حدوث
هذا المعنى فيه لا يستوجب لوجوده حاملا سوى ذاته كما ان امكان العدم
وكذلك حصول الوجود فى المجردات لا يقتضى ان يكون قابل سوى ذواتها المجردة
بل المحوج الى القابل استعداد العدم او الوجود ولفظ الامكان مشترك
بين هذين المعنيين فان امكان شىء بمعنى الاستعداد له لا يجامع حصوله فله
قابل اخر غير ذاته بخلاف امكان شىء بالمعنى الآخر فانه لا يابى الاجتماع
معه والاجتماع اصلا فلا يحتاج فيه الى قابل لذلك الشىء غير ذاته وقد

اجاب عنه بعض الاعاظم بان قبول القسمة الوهمية مساوق لامكان القسمة
الانفكاكية بالنظر الى نفس طبيعة الاستعداد وان منع عنها مانع ولازم او غيره
كالصورة النوعية للفلك والصلابة والصغر في بعض الاجسام اذ لو امتنع
الانفكاك الخارجي على الجوهر الامتدادي لذاته لكان فرض الانقسام فيه
من الاوهام الاختراعية ولم يكن ح فرق بين فرض الانقسام فيه وبين فرضه
في المجردات ولا شك ان الانقسام الوهمي من المعاني الانتزاعية وخصوصا اذا
كان منشاؤه اختلاف عرضين حالين فيه اقول هذا منقوض بالزمان فانه
عندهم مقدار متصل قابل للانقسام الوهمي غير قابل للانقسام الخارجي ح ايضا
توهم القسمة لا توجب تجويز وقوعها في الخارج وتجويز العقل وقوع شيء
لا يساوق امكان وقوعه فربما جوز العقل تحقق شيء في بادي النظر ثم اقيم
البرهان على خلافه واذا لم يكن امر ممتد قابلا للانفكاك في الخارج لا يلزم
ان يكون توهم القسمة فيه من قبيل توهم القسمة في المجردات فان الذي لا
امتداد له ولا وضع له لا مجال للوهم ان يتوهم فيه شيئا دون شيء ويمكن
ان يق في ابطال هذا المذهب ان كل واحد من تلك الاجسام لو كان بسيطا
ان يكون له طبيعة واحدة كان كري الشكل لما سيجيء من ان الشكل الطبيعي
للجسم البسيط هو الكرة ولو كان كك لحصلت الفرج فيما بين تلك الاجسام لان
ملاقات الكرات بعضها مع بعض لظواهرها انما هي بالنقطة فيكون ذلك
قولا بالخلاء وهو محال كما ستعرف وان لم يكن بسيطا بل يكون مركبا من اجسام
مختلفة الطبايع فلم يكن مثلا متصلا واحدا وهف ولما ثبت ان الجسم المتصل
قابل للانفصال بمعنى انه يجوز ان يطرء عليه الانفصال في الخارج فنقول ويلزم
من هذا اثبات الهيولى في الاجسام كلها وبيان الملازمة بقوله لان ذلك
المتصل قابل للانفصال فالقابل للانفصال في الحقيقة اما ان يكون هو
المقدار اي الجسم التعليمي واختلفوا فيه فقيل انه عرض متصل يمكن ان يفرض
فيه ابعاد ثلثة متقاطعة بالقوايم واتصاله غير اتصال الجوهر الممتد فعلى هذا

يكون

يكون هناك متصلان بالذات احدهما جوهر والاخر عرض متحدان في الوضع
والاشارة ولا يخفى سخافته وقيل الصورة الجسمية اتصال بالعرض بتبعية
اتصال الجسم التعليمي وفيه انك قد علمت ان الجسم في مرتبة ماهيته متصل و فتامل
ليس له مفهوم قولنا قابل للابعاد الثلثة على الاطلاق وقيل هو مجموع امور
ثلثة هي الطول والعرض والعمق للجسم وفيه ان هذه الابعاد ليست موجودة
في الجسم بالفعل وقيل في الجسم اتصال واحد منسوب الى الصورة الجسمية بالذات
والى مقدارها بالعرض فح اما ان يراد بالجسم التعليمي نفس تعين امتداد
الجسم وتحدد انبساطه فلزم ان لا يكون من مقولة الكم واما ان يراد به المتعين
الجوهري مع تعين امتداداتها اي مع الحيثية المذكورة فكان له اتصال لا باعتبار امر
خارج عنه بل بسبب اشتماله على الصورة الجسمية وهذا هو الذي اختاره
المحققون ويوافقه كلام الشيخ في الشفاء والتعليقات وكلام بهمنيار في
التحصيل وتوضيحه ما افاده بعضهم من انه ليس في الجسم الا ممتد واحد في الجهات فاذا
اعتبر ذلك الممتد في الجهات على الاطلاق بل دون تعين امتداداته تعينا مقداريا
سواء كان مقدارا مخصوصا او مقدارا مطلقا فكان بهذا الاعتبار صورة جسمية وجوهرا واما اذا
اعتبر من حيث هو متعين بتعين ما كان جسما تعليميا مط واذا اعتبر من
حيث هو متعين بتعين مخصوص كان جسما تعليميا مخصوصا واورد عليه
بانه لزم ان لا يكون الجسم التعليمي عرضا بل يكون مركبا من جوهر هو الجسمية
وعرض هو تعين الامتداد وما اجاب عنه بعض المحققين وحاصله ان المفهوم
المركب من الجوهر عند القدماء والعرض وان لم يكن عرضا اذ لا يكون له
محل اصلا ولكن المركب من معنى الجوهر عند القدماء مثبت الهيولى حيث
اخذوا الموضوع في تعريفه بدل المحل والعرض لا يلزم ان لا يصدق عليه تعريف
العرض اذ لا خفاء في ان المجموع المركب من الصورة وحيثيتها الوضعية مندرج
تحت تعريف العرض فان الهيولى وان لم يكن بالنسبة الى الصورة وحدها
موضوعا لاحتياجها في التقوم اليها لكنها انما تكون موضوعا بالنسبة الى المجموع

المركب منها ومن العرض لعدم احتياجها الى المجموع من حيث المجموع فليس
لشيء لان اصل الاشكال هو ان الجسم التعليمي لو كان مركبا من جوهر لم يكن جوهرا ولا عرضا اذ لا يكون ح موجودا حقيقيا له وحدة حقيقية بل امرا اعتباريا له
وحدة اعتبارية فلا يكون من اقسام شيء منها اذ الوحدة في التقسيم معتبرة
على ما بين في موضعه وبما ذكرنا لا يندفع هذا او الصورة المستلزمة للمقدار
او معنى اخر لا سبيل الى الاول والثاني والا لزم اجتماع الانفصال والاتصال
في حالة واحدة لكون القابل مع ما يلزمه يجب وجوده مع المقبول اذا لم يكن
سلبيا محضا والانفصال اما ان يكون وجوديا ان كان عبارة عن حدوث
متصلين او عدم ملكة ان كان عبارة عن زوال الاتصال عما من شانه ان يكون
متصلا فتعين ان يكون القابل معنى اخر وهو المعنى من الهيولى واعلم
ان لاصحاب المعلم الاول في اثبات الهيولى التي هي جزء للجسم الجوهري
على ايهم حججا الاولى ما ذكره المصنف تم تحريرها انه لا شك ان في الجسم
متصلا في نفسه او مستلزما لامر متصل في نفسه وهو المقدار على كل من التقديرين
ان في الجسم شيئا يقبل الاتصال والانفصال فنقول هذان الامران اعني الذي
هو متصل في ذاته او متصل باتصال لازم والذي يقبل الاتصال والانفصال
يجب ان يكونا متغايرين بحسب الخارج اذ لو كان المتصل او المستلزم للاتصال
الذي هو الجوهر الممتد بعينه قابلا للاتصال والانفصال لزم ان يقبل
الشيء نفسه او المثلين احدهما لازم والاخر عارض وذلك حين طريان الاتصال
او يقبل ضده او عدمه او ضد لازمه او عدم لازمه وذلك حين طريان الانفصال
والتوالي باسرها باطلة فكذا المقدم فالقابل للاتصال والانفصال في الجسم شيء
غير المقدار الذي هو متصل بذاته وغير الجوهر المتصل سواء كان متصلا بذاته
او بلازمه الذي هو المقدار على اختلاف القولين بل القابل معنى اخر هو المراد
من الهيولى الاولى وتلخيصها بعد ما تمهد ان الجسم من حيث هو جسم لا يعقل
الا باتصال ما انه ح على الشكل الثاني ان الجسم قابل للانفصال وليس الاتصال في نفسه

يقابل للانفصال فليس الجسم هو الاتصال نفسه واذا لم يكن الاتصال
خارجا عن حقيقة الجسم ولا كل حقيقته فهو جزء الجسم فله جزء اخر يقبل الانفصال
والاتصال وذلك الجزء الاخر جوهر محل الجوهر الممتد بذاته فهو الهيولى اما كونه
جوهرا فلبقائه في حالتي الانفصال والاتصال وتوارد الصور عليه ولو كان
عرضا يلزم من بقائه بقاء جوهر معه هو موضوعه وعلى التقديرين يلزم بقاء
جوهر سواء بقي معه عرض او لم يبق وهو المط واما كونه محلا للجوهر الممتد
فلاتصافه بالوحدة الاتصالية والكثرة الانفصالية لا ان الصورة الجسمية تقبلهما
واسطة لا تصافه بتلك التعيين بل ان اتصافه بالوحدة الاتصالية والكثرة
الانفصالية هو الصورة الواحدة والصور المتعددة لا غير كما سبقت الاشارة
اليه من الاتصال عين حقيقة الممتد بذاته فاذا كانت الصورة الممتدة نفسها
نعتا للجوهر فالجوهر المنعوت يكون محلا لها وفي هذه الحجة ابحاث البحث الاول
ان بناءها على ثبوت الاتصال الذي هو بمعنى الممتد الجوهري ونحن لا نم في الجسم
الا الاتصال الذي قيل انه من فصول الكم وما سواه مم وما قيل من انك اذا شكلت
الشمعة باشكال مختلفة تغيرت ابعاده مع بقاء مع اتصال واحد فغير مسلم
فان الشمعة المتبدلة الاشكال لا تخلو عن تصرف اتصال وتوصل افتراق فانها
منها اذا جعلت مستديرة تجتمع فيها اجزاء كانت متفرقة المدورة اذا جعلت
مستطيلة تفترق فيها اجزاء كانت متصلة فاتصال واحد مستمر مع تفرق
الاتصالات وتقطع الامتدادات كيف يكون صحيحا البحث الثاني ان
الاتصال الذي يبطل بالانفصال ثم يعود مثله بعد زوال الانفصال لا شك
في عرضيته فان الجسم عند توارد الانفصال والاتصال عليه باق بهويته ونوعيته
لا يتغير فيه جوانب ما هو وكل ما لا يتغير بتغيره جوانب ما هو من شيء فهو
عرض فالاتصال الذي يبطل بالانفصال عرض البحث الثالث انكم اثبتم ان
في الجسم امتدادا جوهريا هو الصورة الجسمية وامتدادا عرضيا هو المقدار
التعليمي والامتداد من حيث مهية الامتداد حقيقة واحدة والحقيقة الواحدة

لا يختلف بالجوهرية والعرضية فاذا ثبت عرضية بعض افرادها عندكم
على ما ذكرتم من حديث تبدل اشكال الشمعة الواحدة فقد وجب عرضية
الجميع وهذه الابحاث الثلثة في الحقيقة ترجع الى نفي الصورة الممتدة والجوهرية
كما هو مذهب الشيخ الالهي في كتاب التلويحات وليجب من قبل المشائين
اما عن الاول فبان الجسم من حيث هو جسم لا يتصور بدون قابلية الابعاد
الثلثة على نعت الاتصال ولهذا حده بها ولو لم يكن متصلا في مرتبة ذاته لم يصح
قبوله للامتداد كما قال الشيخ الرئيس في الحكمة العلائية جسم در حد ذات
پيوسته است كه اگر گسسته بودى قابل ابعاد نبودى والحاصل ان
نفس ذات الجسمية بما هي هي لو لم تكن متصلة في مرتبة جوهر الحقيقة
بل كان اتصالها من قبل العارض كانت بحسب الوجود اما من الجزئيات عديمة
الجهات والابعاد واما منفصلة الذات من الجواهر الفردة متناهية او غير
متناهية ثم تعرضها التعلق بالاحياز والجهات ويلحقها الاتصال وقبول
الانقسام لا الى نهاية في مرتبة ثانية وكلاهما باطلان فقابلية للابعاد
انما يتصور اذا كان متصلا بالذات وما ثبت للجوهر في مرتبة ذاته فهو جوهر
فثبت اتصال الجوهر اقول فيه نظر والجواب اما النظر فهو ان هذا الكلام
انما يتم لو ثبت امتناع تقوم الجوهر بالعرض وهو غير تمام عندهم حيث تركيب
الجسم من جوهر وعرض هو الامتداد فالامتداد وان كان حاصلا في حد حقيقة
الجسم لكن لا يلزم على هذا المذهب كونه جوهرا لا يقال نحن نجري الكلام
في الجزء الاخر الجسم عندهم فيلزم كونه ممتدا جوهريا كما لا يخفى على المتامل
لانا نقول هذا بعينه منقوص بالهيولى التي اثبتم فان الهيولى عندكم وان
كانت متصلة باتصال يحصل لها من قبل الصورة لكنها في حد ذاتها ليست متصلة
ولا منفصلة فليكن الجسم او جزؤه ايضا كذلك واما قولكم لو لم يكن الجسم في
ذاته متصلا يلزم ان يكون اجزاء لا يتجزى كما يستفاد من كلام الشيخ الرئيس
في حكمته الفارسية او التجرد عن الاحياز فجوابه ان عدم اتصاله في حد ذاته

لا يستلزم

لا يستلزم انفصاله في ذاته ولا خلوه عن الاتصال والانفصال بحسب الواقع
وانما يلزم ذلك لو لزم من عدم اتصاله في الواقع بل يجوز ان يكون الجسم دائما
اما متصل باتصال عارض او منفصلا بانفصال كذلك حتى لا يلزم خلوه عنهما كما
الهيولى فانها عندكم في ذاتها لا متصلة ولا منفصلة مع عدم خلوه عن الحالين في
الواقع فقد ظهر ان قابلية الابعاد لا يوجب ان لا يكون القابل متصلا في
ذاته واما الجواب فهو ان الهيولى وان لم يكن لها الاتصال ولا الانفصال من قبل
نفس ذاتها بل بواسطة غيرها وهو الصورة الجرمية الواحدة او المتعددة لكن
لا يلزم شيء من المحذورات اذ ليس للهيولى مرتبة في نفس الامر متقدمة على
الاتصال والانفصال مطلقا عندهم بخلاف الجسم بالقياس الى عارضه فان
له مرتبة وجود متحقق في نفس الامر فلا يلزم خلو الهيولى عن الاتصال والانفصال
والتعلق بالاحياز والابعاد في نفس الامر وان لم يكن منشأ ذلك حيثية
نفس ذاتها فجوهرية الاتصال وتقوم الهيولى به توجب ان لا يكون للهيولى
مرتبة في نفس الامر يكون الجسم فيها عارية عن الاحياز والابعاد وغير ذلك
اما لو كان عرضا فالمحالات مجذا فيرها لازمة غير [illegible]
بصير ثانية وعن الثاني بان بقاء الجسم بنوعيته في حالتي الاتصال والانفصال
لا ينافي كونه متصلا جوهريا انما يلزم المنافاة لو بقي لشخصيته على تلك
الحالتين وليس كذلك واما القول بان كل ما لا يتغير بتغيره جواب هو عرض
فانما يصح لو لم يتغير بتغيره اشخاص الجوهر واذا تبدلت الاشخاص بتبدل ذلك
الشيء فلا يلزم عرضيته كما ان استمرار الطبيعة النوعية وحفظها بتوارد الاشخاص
لا ينافي جوهرية تلك الاشخاص وعن الثالث بانا لا نسلم ان مطلق
الامتداد مفهوم واحد وطبيعة واحدة بل هيهنا اشتراك لفظي لم يطلق
تارة على مفهوم جوهري واخرى على مفهوم عرضي البحث الرابع هب ان الجسم
لا يخلو عن اتصال جوهري هو عين كلية هو المقدار لا غير وليس في الجسم متصل سواه
وهو القابل للانفصال لا ما سميتموه مادة ولا يجدي قولكم انه لا يبقى مع

الانفصال لان الذى يبطله الانفصال هو الاتصال العارضى لا الجوهرى و
بيانه ان لفظ الاتصال كما مر قد يطلق على المعنى الاضافى الذى لا يتصور ان يعقل
الا بين الشيئين سواء كانتا متعددين فى الخارج ثم عيث او يتوهم بينهما اتصال
او يتصور الجسم المتصل الواحد اجزاء وهمية فيقال عليها انها متصل بعضها ببعض
او يكون فى الجسم اختلاف عرضيين قارين او غير قارين فيقال ان محل احدهما
متصل بمحل الآخر ولا شك فى عرضية الاتصال بهذا المعنى النسبى وهو الذى يقابله
الانفصال فلا يصح ان يكون جزء الجسم الجوهرى محض وقد يطلق على المعنى الحقيقى الذى
لا يستدعى ان يكون بين شيئين وهذا اصطلاح خاص لا يفهم الحاقه من لفظ
الاتصال وهو الممتد الجوهرى على اصطلاحهم فلقائل ان يقول الاتصال الثانى
نفس الجسم وهو بعينه المقدار ولا يقابله الانفصال بل الانفصال يقابل الاتصال
بالمعنى الاول وهما ضدا متعاقبان عليه مع بقائه بعينه فى الخارج لبين وأمّا
ما يقال ان الممتد شئ له امتداد فيلزم ان يكون محل الامتداد غيره فليس بشئ
فان هذه اطلاقات عرفية وتجوزات لفظية لا يبتنى الحقايق العلمية عليها وهذا
مثل بعد بعيد وخط طويل فان هذه الاطلاقات لا يوجب زيادة البعد او
البعيدة على الطول على الخط واطلاق صيغ المشتقات بهذا الوجه شايع فى
باب الامور العامة كالموجود بما هو موجود فانه بمعنى الوجود فان قيل تزايد
المقادير المتعلقة بالصغر والكبر على الجسم الواحد اذا تكاثف وتخلخل يوجب
عرضية المقادير فكيف حكمتم بجوهريتها نقول ان وجود التخلخل والتكاثف
من فروع وجود الهيولى فاذا لم يكن المقدار غير الجسم لا يتصور زيادة المقدار
ونقصانه من غير ورود مادة عليه او انفصالها عنه فان زيادة المقدار على
هذا التقدير ههنا زيادة اجزاء الجسم ونقصانها فرجع التخلخل ثم التكاثف
ح تخلل الجسم اللطيف بين اجزاء الجسم وانفصاله عنها واجتماعها لا حقيقيين
واثباتهما بالقمقمة الصياحة اذا وقعت فى النار فى غاية الضعف وكذا
الاستدلال بالقارورة المصوحة اذا كبت على الماء سيما وقد شوهد عند

ونقصانه

الكبـ

الكب الحبابات الدالة على خروج الهواء ولا سبيل لنا الى الحكم بان الماء
لم يعط من الهواء بقدر ما يوخذ منها حتى يلزم التخلخل وذكر الشيخ الالهى
فى حكمة الاشراق انه قد جرب الشيخ بعض الامر الزجاج فلا يمتنع مثل
ذلك فى الهواء الذى هو الطف من الذهن واما قولهم اشتراك الاجسام
فى الجسمية وافتراقها فى المقادير يوجب مغايرة المقدار للجسم فجوابه على
ما فى حكمة الاشراق بان اشتراكها فى الجسمية هو اشتراكها فى نفس المقدار
المشتركة بين المقدار الصغير والكبير واختلافها فى المقادير هو اختلافها
فى خصوصيتيا الكبر والصغر وكما ان التفاوت بين المقدار الكبير والصغير ليس
بشئ زايد على المقدار فكذلك اذا بدل لفظ المقدار بالجسم والتفاوت بالجسم
الصغر والكبر بالتفاوت فى المقادير يكون الاختلاف بنفس الجسمية لا بغيره
ويرجع هذا الاختلاف الى الاختلاف بالكمال والنقصان والشدة والضعف فى
نفس ماهية الشئ على ما هو راى الشيخ الالهى والقدماء من الرواقيين فانهم
يجوزون كون الجوهر اقوى جوهرا من جوهر آخر كجوهر العالم الاعلى العقلى
وجوهر عالمنا الادنى الجرمى وكذا يحكمون بان حيوانا يكون حواسه اكثر
ونفسه على التحريك اقوى كالانسان اشد واتم فى باب الحيوانية من حيوان
يكون بخلاف ذلك كالبعوضة ولا يفرقون بين الشدة والضعف فى الكيف و
الزيادة والنقصان فى الكم فى كونهما تفاوتا بالكمال والنقص فى نفس الامر
الماهية سواء كانا فى الكيف او الكم او غير ذلك كالجوهرية والجسمية والحيوانية
على ما ذكرنا ولا يبالون بعدم اطلاق ادوات التفضيل والمبالغة فى بعض
الصور على عرف اهل اللسان اذ ليس من داب الحكماء الاقتصار فى تصحيح
المعانى على مجارى العرف واقتناص الحقايق من الفاظ ثم لا يخفى ان
كلامى الشيخ الالهى فى حكمة الاشراق حيث ببساطة الجسم وجوهرية
المقدار وفى التلويحات حيث اختار انه مركب من جوهر يسماه هيولى
وعرض هو المقدار بناء على تجويزه تركب نوع طبيعى من الجوهر والعرض متخالفة

محسب لفظ لكن الشارحين لكلامه اجمعوا على عدم منافاة ما بين ما في الكتابين
في المقصد بل الفرق يرجع الى تفاوت اصطلاحية فيهما وتحقيق ذلك بان
في الشمع حين تبدل اشكاله مقدارين ثابت هو جوهري لا يزيد ولا ينقص
بتوارد الاشكال عليه ومتغير هو ذهاب المقادير في الجوانب وهو عرض
في المقدار والذي هو جوهر ومجموعهما هو الجسم والجوهر منهما هو الهيولى على
مصطلح التلويحات وذلك الامتداد الجوهري هو الجسم على مصطلح حكمة
الاشراق وهو الذي يسمى بالنسبة الى الهيئات والانواع المحصلة هيولى
فلا منافاة قضية بين حكمه ببساطة الجسم وجوهرية المقدار في احد الكتابين
وحكمه بتركب الجسم وعرضية المقدار في الاخر فان ذلك الجسم والامتداد غير
هذا الجسم والامتداد فتوهم المناقضة انما هو من اشتراك اللفظ اقول كلامه
في بعض المواضع من المطارحات وغيره صريح في انه ينكر الاتصال والامتداد سوى
ما هو من عوارض الكم وفي التلويحات ما رأينا شيئا يدل على ان ما سماه
هيولى يكون ممتدا بذاته وامتدادا جوهريا سواء كان مقدارا او غير مقدار
واما التنافي في تركب الجسم وبساطته بين الكتابين فهو بحاله واعلم ان
اتباع المشائين يفرقون بين مفهومي الممتد كما اشرنا سابقا احدهما الصورة
الجرمية عندهم وهو الممتد على الاطلاق الذي بحسبه يصح فرض الخطوط الثلثة
القائمة المتقاطعة في الجسم والاخر المقدار وهو المصحح لفرض الاجزاء الموهومة
المشتركة الحدود في الجسم والاول مقوم للجسم والاخر عرض فيه والامتداد
بالمعنى الاول لا يتفاوت فيه جسم وجسم ولا يكون بحسبه شيء من الاجسام صغيرا
او كبيرا ولا جزءا او كلا ولا عادا او معدودا ولا مشاركا او مباينا بخلاف الكم
ولهذا اشتهر انهم قائلون بالامتدادين وليس كذلك بل لا يكون في الجسم على رأيهم
الا ممتد واحد لكنه اذا اخذ بما هو هو اي من دون تعين مقداري فهو جوهر
محض مقوم للجسم واذا اخذ على التعين المقداري متناهيا كان او غير متناه
اي اخذ الجسم بحيث يصح بكذا كذا مرة او لا يتميز الشيخ ان توهم غير متناه فهو

مقدار

مقدار او غير مقوم للجسم فيصدق عليه معنى العرض ويظهر الفرق بين نظريهما
عندهم حين تخلخل الجسم وتكاثفه لا حين توارد الاشكال على الشمعة
فان هناك يتبدل نفس المقدار وههنا تتبدل عوارضه التي هي مراتب
الانبساط في الطول والعرض والعمق واما الشيخ الالهي فهو انكر الممتد بالمعنى
الاول مط واستدل في كتبه عليه بوجوه ثلثة احدها انه لو تقوم الجسم الموجود
في الاعيان بامتداد جوهري لكان ذلك الامتداد اما كليا او جزئيا
لا جائز ان يكون كليا لان الكلي من حيث هو كلي لا وجود له في الاعيان فلا يتقوم
ما هو موجود فيها ولا جائز ان يكون جزئيا لانه ان كان هو الذي ثبت عرضيته
وليس في الجسم غيره لم يكن في الجسم امتداد جوهري وان كان في الجسم امتداد
عرضي واخر جوهري فذلك محال لان الامتداد طبيعة واحدة ومفهوم واحد
لا يختلف بنحو جواب ما هو فلا يكون بعض جزئياته جوهرا وبعضه عرضا ولما ثبت

عرضية البعض ثبت

عرضية الباقي وثانيها انه لو كان في الجسم امتداد جوهري لكان موجودا
في كل الجسم وفي جزئه وما هو في الكل اكبر مما في الجزء فيكون قابلا للتجزية
لذاته فيكون كما مقداريا وثالثها انه اذا تخلخل الجسم ان بقي الامتداد الجوهري
كما كان وهو مقدار لا شك فليس في كل الحجم المتخلخل الزايد مقداره العرضي
وهو محال وان لم يبق ذلك الامتداد كما كان فهو ان نقص او زيد فالامتداد
الجوهري كم لذاته فهو عرض فالجوهري عرض هف واعترض العلامة
الخفري على الوجه الاول بما حاصله انه ان اراد بالكلي الكلي العقلي اخترنا
ان الممتد المقوم للجسم العيني ليس كليا بهذا المعنى لانه لا يوجد في الخارج وان
اراد به الكلي الطبيعي اي ما يصير معروضا للكلية اذا وجد في العقل اخترنا
انه كلي باعتبار ماهيته وجزئي بتشخص الجسم قوله لا جائز ان يكون جزئيا
لانه ان كان هو الذي ثبت عرضيته وليس في الجسم غيره الخ قلت ما ثبت
عرضيته انما هو امر عارض هو تعين امتداده بالانقطاع اما مطلقا او مخصوصا
وهذا العرض ليس موافقا لمفهوم الممتد في الماهية ليلزم من عرضيته اقول

لما كان تشخص الشيء عند المحققين اما بذاته كما هو مذهب الشيخ الالهي او
بنحو الوجود كما هو مذهب الفارابي او ارتباطه الى الموجود الحقيقي كما هو ذوق
جماعة فالاعراض القائمة وساير الاشياء عندهم ليس لها مدخل في افادة التشخص
بل انما هي لوازم وامارات للتشخص فالممتد المقوم للجسم العيني لو كان جزئيا
موجودا في الخارج فيجب ان لا يكون مناط الجزئية الامور العارضة المقدرية لا بمعنى
كونها من اللوازم والعلامات لها فاذا صار ذلك الممتد جزئيا متعينا في الخارج
مع قطع النظر عن العوارض فهو اما عين المقدار وقد ثبت عرضيته واما غيره
فيستلزم ان يكون في الجسم ممتدان متعينان متباينان احدهما جوهره والاخر عرض
في الوجود وهو خلاف ما تقرر وعند اتباع المشائين من ان التفاوت بينهما
ليس الا بالتعيين والابهام وايضا اذا تعين الممتد الجوهري مع قطع النظر
عن المقدار العرض فذلك اما مساو لهذا او زايد او انقص وعلى كل تقدير يلزم
مع محذورات اخرى تقدمه بذاته فالاولى ان يجاب عن الوجه الاول بان
الامتداد اي الممتد بنفس ذاته المقوم للجرم العيني له متعين الذات مبهم المقادير
التي هي عبارة عن تعينات المقدارية فان التعيين الذاتي لا ينافي الابهام المقداري
وما ثبت عرضيته ليس الا المتعين المقداري وهو غير الممتد المقوم للجرم بمعنى
المحفوظ الذات والتشخص في مراتب التقديرات والتشكلات لكن ليس ان
هذا الذي ثبت عرضيته ممتد والذي يقوم الجسم ممتد اخر ليلزم ان يكون في
الجسم ممتدان اثنان جوهري وعرضي بل هذا متحصل منه ومن التعين المقداري
ثم اورد معارضة على كلام الشيخ بقوله انه اختار في التلويحات ان الجرام العيني
مركب من الجواهر الذي تسميه الهيولى ومن الاتصال والامتداد العرضي الذي
اختار انه مقوم للجرام العيني اما كلي او جزئي وكلاهما باطلان على النحو الذي
ذكره في الدليل اما الاول فظ واما الثاني فلتبدل الامتدادات المعينة مع
بقاء الجرام بعينه في الصورتين اللتين ذكرهما فان كان المقوم هو الامتداد الذي
ثبت عرضيته بالتبدل وليس في الجرم العيني غيره ولم يكن الامتداد مقوما

الجرم

الجرم لتبدله مع بقاء الجرمية وان كان للجرم امتداد عرضي باق واخر زائل
فذلك محال لانه ليس فيه امتدادان عرضيان جزئيان فما اجاب به عن هذا
البحث فثل جواب عن دليل غاية ما في الباب ان المعنى الثاني هو جوهر عند
الحكماء وعرضي عنده اقول فرق بين تركيب الشيء من مادة وصورة كالجسم عند
المشائين وبين تركيبه من موضوع وعرض كالجسم عند صاحب التلويحات
فللقائل ان يقول تبادل الجسم العيني المتقوم من جوهرين المتقوم كل منهما بالاخر
تبدل احدهما غير صحيح عند لو تبدل وتجدد فالجسم العيني المتقوم من جوهره وعرض
فانه فانه يجوز عند العقل تفاوت العيني ببقاء احد الجزئين بعينه والجزء الاخر بعينه
بل بوجود الامثال فاذكره ذلك المحقق لا يصلح للمعارضة لتحقق الفرق بما ذكر وفي
ان الشيخ الالهي اعترف بوجود الامتداد الجوهري في حكمة الاشراق فكيف يتمشى
منه الاستدلال على نفيه انا نقول ذاك معنى اخر غير الامتداد المقوم للجسم عند المشائين
وقد علمت ان للممتد معنيين احدهما هو الصورة الجسمية عند المشائين والاخر
المقدار والشيخ الالهي انكر المعنى الاول سواء كان جوهرا او عرضا وذهب الى جوهرية
المعنى الثاني وكونه عين الجسم في حكمة الاشراق والى عرضيته وكونه جزء الجسم في
التلويحات على ما حققناه وحاصل الكلام انه لما كانت الصورة الجسمية عند
مثبت الهيولى على طبق مراتبها في الواقع فاورد عليهم انه كيف يتقوم جزء مبهم
بامر مبهم في الواقع واما المقدار الجوهري عنده فهو ليس مراتبها في نفس الامر
وان عرض له الاطلاق بحسب الذهن فان للعقل ان ياخذ الماهيات على وجه لا
يابي عن الحمل على كثيرين فكما ان للجسم مرتبة اطلاق وتعيين بحسب العقل
فكذلك للمقدار فاذا احلله العقل الى ذينك الاعتبارين يحكم بان المقدار المطلق
مقوم للجسم المطلق بل يكون عينه والمقادير الخاصة مقومة للجسم للاجسام
الخاصة بل يكون عينها كما هو رايه واما ما ثبت عرضيته عنده في ذلك الكتاب
فليس الا مراتب الطول او العرض او العمق وليس شيء منها مقدار الجسم بل
هي عوارض للمقدار الجرمي وعرضيتها لا يوجب عرضيته وقد علمت انه من

ينكر التخلخل والتكاثف الحقيقيين فلا يتيسر الاستدلال على عرضية المقدار الجرمي
بتوارد المختلفات من المقادير على الجسم الواحد اذا تكاثف وتخلخل واما الجواب
عن الوجهين الاخيرين منه على ابطال المتمسك بالمنع المذكور ففي غاية السهولة بعد
تحقيق ما ذكرنا في بيانه من انه لا يوصف بحسب ذاته بكونه كلا او جزءا او زائدا
او ناقصا او غير ذلك فليكن منك على ذكر البحث الخامس سلمنا ان في
الجسم باعتبار الامتداد امورا ثلثة الاول جوهر غير خارج عن ماهية الجسم والاخران
عرضان فيه زائدان عليه يتبدل احدهما عن الجسم بالتخلخل والتكاثف والاخر
بتوارد الاشكال عليه لكن لم قلتم ان الجسم اذا انفصل يجب ان ينعدم منه جوهر
فان اللازم ليس الا ان الحقيقة الجسمية يجب ان يكون لذاتها قابلة للاتصالات
والانفصالات واما ان القابل يجب ان يكون واحدا بالوحدة الاتصالية فلا
وانما يلزم ذلك لو كانت وحدة الشخصية مساوقة للوحدة الاتصالية وهو ممنوع
لا نم فان الانسان الواحد والسرير الواحد مثلا له وحدة شخصية مع تالفه
من متصلات منضم بعضها الى بعض بل اللازم كون القابل للاتصال والانفصال
امرا واحدا شخصيا ويجوز ان يكون ذلك الواحد امرا متصلا بذاته ومع استمرار
وحدته الشخصية ينعدم اتصاله الذاتي فح لاحداث بقبول الانفصال لا ينافي
الاتصال مط بل انما ينافي وحدة الاتصال فما كان متصلا واحدا بعينه صار
متصلا متعددا فالممتد الجوهري باق في الحالين والزوال انما هو لعارضه اي
الوحدة والكثرة والجواب عنه على ما ذكره بعض الاذكياء بعد تمهيد ان وجود
كل شيء عبارة عن نفس تحصله وموجوديته سواء كان في العين او في العقل وانه
مساوق للتشخص بل هو عينه على ما ذهب اليه الفارابي فتعدد كل من التشخص
والوجود ووحدته يوجب تعدد الاخر ووحدته هو ان المتصل الواحد من حيث
هو كذلك لما لم يكن الا موجودا واحدا له ذات واحدة وتشخص واحد فليس لاجزائه
الفرضية وجود بالفعل وتشخص خاص بحسب نفس الامر كيف وقد بين ان الاجزاء
الفرضية غير متناهية بحسب قبول الجسم الانقسام الى لا نهاية فاما ان يكون لبعض

من اجزائه

من اجزائه وجود وتشخص وهو الترجيح من غير مرجح او لجميعها فيلزم المفاسد
التي يرد على اصحاب الاجزاء في الجسم واذا طرء عليه الانقسام وجد موجودان
متشخصان وهويتان مستقلتان فاما ان يكونا موجودين حال الاتصال مع
تعينهما وهو باطل لان اجزاء المتصل الواحد تعينها ليست الا بحسب الفرض وهذان
التعينان بحسب نفس الامر بعد وتمايزهما فاما ان يكون وجودهما حال الانفصال
وهو بعينه الوجود الذي لهما حال الاتصال او لا سبيل الى الاول لانه خلاف
ما تقرر من المساوقة بين التعين والوجود فالتعين الحادث بعد الانفصال
ولا الى الثاني لانه يلزم ان يكون ذات واحدة توجد بوجود ثم تزول عنها هذا
الوجود وتوجد بوجود اخر وهو ايضا خلاف المفروض من ان الوجود نفس الموجودية
المصدرية المنتزعة عن الذات لا ما به الوجود ثم فلا يتصور تعدده مع وحدة الذات
كما لا يخفى واما ان لا يكونا موجودين حين الاتصال بالفعل بل بالقوة القريبة
او البعيدة فلا بد لهما من مادة حاملة لقوة وجودهما وتعينهما حين الاتصال
واذا خرج وجودهما وتعينهما بطريان الانفصال من القوة الى الفعل تصير حاملة
لهما متلبسة بهما وليست تلك المادة هي ذلك الجوهر المتصل لما علمت بطلانه
سابقا فيكون القابل لهما جوهرا اخر وهو المط اقول فيه نظر فان
القول بان تعدد الوجود عين تكثر الاشخاص الموجودة او مستلزم له وتوحده
على توحد الشخصية او مستلزم له وان الاتصال والانفصال عبارتان عن توحد
الوجود وتكثره وان كان حقا عندنا ونحن نساعدكم فيه ان قسمة المتصل اعني
المتحويل الوحدة الشخصية الى الكثرة الشخصية وبطلان الموجود الواحد
وحدوث الموجودات المتعددة وعكس ذلك حين الوصل لكنا نفرق بين ما بالذات
وما بالعرض في الاتصاف بهذه الاوصاف فنقول لا نسلم ان الموجود بوجودات
متعدده او المتعين بتعينات متكثرة حال الانفصال بالذات هو حقيقة الجوهر
الممتد لا يجوز ان يكون المعروض لاختلاف الوجودات والتعينات هو
حقيقة المقدار اولا وبالذات وبواسطته يصير الجوهر الممتد متصفا بها ثانيا

وبالعرض فان الجسم المتصل له مقدار واحد وله تشخص واحد فاذا طرء عليه الانفصال
انعدم هذا المقدار المعالم ووجد مقداران اخران وجود كل منهما وتشخصه غير
وجود الاخر وتشخصه والممتد بمعنى القابل للابعاد طولم يتغير وجوده وتشخصه
بل نقول القابل للابعاد حقيقة منحصر في شخص واحد له مقدار واحد بحسب المساحة
وهو ما حواه السطح الاعلى من الفلك الاعظم سواء كان في الاتصال واحد او في
انفصالات متعددة حادثة او فطرية وهذا الشخص المستمر له تعين واحد ذاتي
مستمر وله ايضا تعينات اخر متبدلة حاصلة فيه من قبل تعينات مقدارية وهذا
كما ان هيولى الاسطقسات عندكم شخص واحد لا يزول وحدته الشخصية
في مراتب تعدد الصورة الجسمية ووحدتها عند توارد الانفصال والاتصال
فان قيل الهيولى لما كانت امرا مبهما يمكن الحكم ببقاء ذاتها حين تعدد الاتصال
ووحدته بخلاف الجسم قلنا كون ذات الهيولى امرا مبهما بالمعنى الذي لا يتعين
اجزائه في الخارج ذات الجسم غير بين ولا مبين بعد فان معنى ابهام الذات
في الهيولى ليس كما فهمه بعض من اهل التدقيق انها في ذاتها لا تعين لها ولا
تحصل ولا كلية ولا جزئية ولا عموم ولا خصوص وانما يتصف بشيء من تلك
الاوصاف بسبب اقتران الصورة بها اذ قد سبق ان الوجود لا ينفك عن التشخص
بل يتم باستمراره ويزول بزواله فبقاء الوجود مع زوال التعين والتشخص
غير معقول في هيولى العناصر انها متعينة الذات مبهمة الصورة فلها تعينات
تعين مستمر ذاتي وتعين متبدل عرضي قلنا ان نقول في الجوهر انه متعين
الذات مبهم وحدة الاتصال وكثرته ولها تعين ذاتي مستمر وتعين مقداري
متبدل على طبق ما قالوه في الهيولى واقصى ما يمكن ان يقال في الجواب
عن الشبهة المذكورة هو انه لا شبهة لاحد من العقلاء في انه ينعدم من الجسم
حين طريان الانفصال عليه امر كان موجودا فيه في الخارج حين وقوع
الاتصال ويوجد فيه امر لم يكن موجودا قبله فنقول ان ذلك الامر اما
انه اتصال حقيقي او اضافي كما لا يخفى فعلى الاول بينهما المطلوب لان المتصل الحقيقي

عند المحققين

عند المحققين خصوصا صاحب هذا البحث منحصر في الامر الجوهري فاذا زال
عن الجسم فلا بد من اشتماله على جزء اخر غير متصل بنفسه قابل للانفصال وهو
الهيولى وعلى الثاني يلزم ان يكون في الجسم اتصالات واضافات غير متناهية
مجتمعة في الواقع مرتبة حسب قبول الجسم للانقسامات باقسام غير متناهية
مرتبة كالنصف والربع وغيرها ينعدم كل من تلك الاضافات عند ورود
احد من الانقسامات ويلزم منه المفاسد الواردة على اصحاب النظام القائلين
بعدم تناهي اجزاء الجسم هذا ما تيسر لنا في هذا الموضع من المقال فعليك
بالتامل الصادق والفطن الفائق ليظهر لك جلية الحال والسر في الوجود
والافضال البحث السادس ان تعدد الجسمية بعد وحدتها لو كان مقتضيا
لانعدامها ومحوجا الى مادة فمادة المتعدد ان كانت واحدة لزم كون الشيء
الواحد في احيان متعددة وجهات مختلفة وان كانت متعددة فتعددها
اما ان يكون حادثا بالانفصال او مفطورا بحسب الذات فان كان حادثا فتجددها
بعد انعدام مادة الجسم الواحد او مع بقائها فعلى الثاني يلزم كون ذات واحدة
شخصا واحدا تارة واشخاصا متعددة اخرى وعلى الاول يلزم التسلسل في المواد
اذ كل حادث عندهم مسبوق بمادة قابلة لها وهي ايضا حادثة على التقدير المذكور
ومع ذلك فهو ينافي مقصودهم من وجود امر يكون باقيا حال الفصل والوصل
لئلا يكون التفريق اعداما بالكلية والوصل ايجادا ولو كان التعدد واقعا
في المادة بحسب الفطرة لكان الجسم المفرد مشتملا على اجزاء غير متناهية بحسب
قبوله الانقسامات الغير المتناهية اذ لو لم يكن عدد تلك المواد غير متناه بل وقفا
ان الهيولى عند حد لوقف عنده انقسامات الجسم اذا وصلت الى ذلك الحد
وليس كذلك هف والجواب ان الهيولى وان كانت واحدة في ذاتها وتشخصها لكن
لا يتهيأ لقبول الاشارة الحسية والابعاد المقدارية وتخصيص الاحياز والجهات
وحصول الفصل والوصل والوحدة والتعدد بالذات بل انما تتهيأ لشيء
من الاوصاف بالعرض بعد تعينها المستفاد من قبل الصورة الجسمية ولا يلزم

مما ذكرنا كون الهيولى من المفارقات في مرتبة ذاتها ومثالية الذات من
الجواهر المتفاصلة الغير المتحيزة متناهية كانت او غير متناهية كما نبهناك عليه
من تقدم الصورة عليها بالذات فان ذاتها لا تخ من الاتصاف بشيء من صفات الاو
المذكورة في نفس الامر وان كان بواسطة الصورة فنقول الهيولى حين
الاتصال لها وحدة شخصية ذاتية ووحدة اتصالية فاذا طرء الانفصال زالت
عنها الوحدة الاتصالية بدون زوال ذاتها وهذا بخلاف الجوهر الممتد فان
وحدة الاتصال فيه هي الوحدة الشخصية ومساوقة لها فالجسم لم يبق ذاتها
حين الانفصال فمادة الجزئين الحادثين عند الانفصال واحد في ذاتها متعددة
بتعدد الجزئين وهي محفوظة الوجود في جميع المراتب وباقية بالذات في حالت
الاتصال والانفصال غير حادثة بحدوث شيء منها ليلزم التسلسل في المواد
الحادثة ولا متكثرة بتكثر الانفصال في ذاتها ليلزم اشتمال الجسم على اجزاء
الغير المتناهية فتخلص بل الزوال والحدوث والوحدة الاتصالية والكثرة
الانفصالية وانما يعرض للجوهر الممتد بالذات والهيولى لا تقتضي شيئا
من وحدة الجسم او اثنينيته ولا مرتبة من مراتب الكثرة الجسمية ولا [illegible]
يا باها فهيولى الجسمين اللذين احدهما في المشرق والآخر في المغرب لها
وحدة ذاتية الجامع اثنينيتهما وحصولهما في الجهات المتخالفة والاحياز المتباعدة
عبارة عن تلبسها بالاجسام المتعددة الموصوفة بالوقوع في تلك الجهات
والاحياز بالذات فوحدتها الشخصية لا تنافي الكثرة الانفصالية بتخلف في
وحدة الانفصال فان وحدة الهيولى مفهوم سلبي من لوازم نفي الكثرة
بل هو عين نفي الكثرة ووحدة المتصل معنى وجودي نفي الكثرة انما هو من
لوازمه الحجة الثانية لهم هي ان الجسم من حيث هو جسم له صورة
اتصالية وهي معنى بالفعل ومن حيث هو مستعد لقبول السواد والحركة
غير ذلك فهو بالقوة والشيء من حيث هو بالفعل لا يكون هو من حيث هو
بالقوة لان مرجع القوة الى امر واحد عدمي فهو فقد شيء ما ومرجع الفعلية

الى الحصول حقيقة ما والشيء الواحد من جهة واحدة لا يكون مبدءا
لها بين الحالتين فلا يكون الجسم من حيث هو بالقوة اسود او متحرك هو
من حيث هو بالفعل متصل بل شيئا اخر فاذن الجسم مركب مما عنه له بالفعل
وهما الهيولى والصورة وبيانه على النظم القياس هو ان نقول من جهة
ذاته وكل ما هو بالفعل من جهة ذاته لا يكون بالقوة فالجسم لا يكون بالقوة
ويجعل هذه النتيجة كبرى بقياس اخر من الشكل الثاني وهو ان الهيولى بالقوة
ولا شيء من الجسم بالقوة فينتج لا شيء من الجسم بهيولى ولزيادة التوضيح
نقول لا شك ان في الجسم قوة على ان يوجد فيه امور كثيرة فتلك القوة
لا تخلو اما ان يكون نفس حقيقة الجوهر المتصل او قائمة فيه او ثابتة في
امر يقارنه او قائمة بذاتها فلو كان الاتصال المصحح لفرض الابعاد في الجسم هو
بعينه نفس القوة لاشياء كثيرة مما يحدث للجسم فيلزم ان يكون انا اذا
فهمنا الاتصال فهمنا انه استعداد لامور كثيرة وما امكننا تعقل الاتصال
دون تعقل الاتصال هذه الاشياء وليس كذلك وايضا لو كان الاتصال هو انه
بالقوة كذا وكذا لكان صورة الجسم عرضا ولو كان الاتصال حاملا للقوة يلزم
ان ينعدم عند خروج ما تقوى عليه الى الفعل فوجب ان يبقى مع الانفصال
مع انه لا يبقى ولو كانت القوة قائمة بذاتها لكان الامكان جوهرا مع انه
عرض كما ستعرف ان شاء الله فالحامل للقوة غير الاتصال وغير المتصل من حيث
هو متصل بل هو الذي فيه قوة الاتصال والانفصال وغير ذلك من هيئات
غير متناهية وكمالات غير محصورة وهو الهيولى وهذه الحجة والحجة السابقة
متقاربة المأخذ والاعتراض عليها من لسان شيعة الاقدمين بوجوه الاول
ان قولكم ان الجسم او الاتصال بنفسه ليس القوة على امر مسلم ولكن لا
يلزم ان لا يكون القوة موجودة للجوهر الممتد ليس القوة اذا كانت القوة
تابعة لشيء يلزم ان يكون هو حق فان قلت لو كانت القوة للانفصال
موجودة في الاتصال لكان الاتصال باقيا مع الانفصال قلت هذا عود الى

الحجة السابقة وقد مر الكلام فيها فان قلت اذا كانت القوة للاتصال
وهو شيء متصل بالفعل فيلزم ان يكون شيء واحد بالقوة وبالفعل معا
وهو محال قلت الحق الصحيح امتناع كون شيء واحد من جهة واحدة بالقوة
وبالفعل معا ولا يلزم منه امتناع ان يكون شيء بالفعل وله قوة شيء اخر
فالفعل والقوة يجوز ان يكون يجتمعا في شيء واحد من جهتين مختلفتين
وكثيرا ما يعرض الغلط في العلوم من اهمال الحيثيات واضاعة الاعتبارات
اقول في الجواب ان كل حيثية تكون ثابتة لشيء ما في نفس الامر فلا بد لها
من مبدأ لانتزاعها ومنشأ فصولها بالقوة وان كانت عدما ولكن لا يكون
عدما يحتاج بل لها حظ من الثبات فانها عدم شيء عما من شانه ان يكون موجودا في
ذلك الشيء له او لجنسه لنوعه او لجنسه ولكن ليس بالفعل حاصلا له كما بين في
قاطيغورياس المنطق فلا بد له من مبدأ والمبادي للاشياء الطبيعية تنحصر في
اربعة مادة وصورة وفاعل وغاية والثلثة الاخيرة انما هي مبادي لفعلية
تلك الاشياء فلا يمكن ان يكون شيء من العلل مبدأ للقوة والفقدان الا
المادة كما يظهر من تعريفات تلك العلل فانهم عرفوا الصورة بالعلة التي هي جزء
من قوام الشيء يكون بها هو هو بالفعل والمادة بالعلة التي يكون الشيء بها
هو ما هو والفاعل بالعلة التي تفيد وجودا مباينا لذاتها من حيث هو مباين
والغاية بالعلة التي يفاد لاجلها وجود فاذا لم يكن حيثية القوة مستفادة
الا من المادة وحيثية الفعلية لا يستفاد منها والا لكان شيء واحد مبدأ لحيثيتين
مختلفتين بحسب ذاته فاذا حصلت لشيء حيثيتا القوة والفعل معا فلا بد له
من مبدئين هما منشأن لتينك الحيثيتين فالاتصال الحادث في الجسم لا بد من
امر يكون الاتصال به ما بالقوة وهو الهيولى ومن امر يكون هو به بالفعل وهو
الصورة الجسمية فالجسم مركب منهما الثاني ان هذا الدليل منقوض بالنفس
الانسانية اذ هي من حيث هويتها بالفعل ولها قوة قبول المعقولات فنجري
القياس الاول لهم وقولهم كل ما هو بالفعل لا يكون بالقوة يكون منقوضا

بقياس

بقياس من الشكل الثالث وهو ان النفس الانسانية امر بالفعل من جهة
ذاتها وكل نفس انسانية يكون لها قوة امر ما فينتج بعض ما هو امر بالفعل يكون
له قوة امر ما والجواب ان النفس الانسانية وان كانت مجردة لكنها مادية
فعلا وكما ان الشيء الواحد يكون جوهرا وعرضا باعتبارين فكذلك قد يكون
مجردا وماديا باعتبارين فحيثية كون النفس بالفعل انما هي من قبل ذاتها ولمبدئها و
الى جاعلها التام وحيثية كونها بالقوة انما هي من جهة افاعيلها الموقوفة
على تهيئة المادة التي هي آلة لصدور تلك الافاعيل وبالجملة جهة القوة في
كل شيء ترجع الى الهيولى كما ان جميع جهات الفعلية ترجع الى القيوم تعالى
جده وبهذا الاصل يندفع شبهة الثنوية في صدور الشرور الواقعة في العالم
عن المبدأ المقدس عن قصد الشرور كما سيأتي ان شاء الله العظيم الوجه
الثالث النقض بوجود الهيولى فانها في نفسها جوهر موجود بالفعل وهي ايضا
مستعدة فيلزم تركبها من صورة يكون بالفعل ومن مادة بها يكون بالقوة
ثم ننقل الكلام الى مادة المادة وهكذا الى لا نهاية وتلخيص ما ذكره الشيخ في الشفاء
في دفع ان الفعلية في الهيولى فعلية القوة وجوهريتها جوهرية استعداد
وليس في الوجود جهتان لها متمايزان باحديهما يكون بالفعل وبالاخرى بالقوة
اللهم الا في اعتبار الذهن ولهذا قال نسبتها الى هذين المعنيين اشبه بنسبة
البسيط الى الجنس والفصل منها بنسبة المركب الى المادة والصورة فان
الهيولى نوع بسيط جنسه الجوهر وفصله انه مستعد لكل حالة وصفة
فهي بما هي بالفعل هي بالقوة كل شيء ولا يبعد ان يقال ان القابلية والاستعداد
ليست امورا جوهرية لانها حال الشيء بالقياس الى الحادث وايضا فان الاستعداد
انما هو استعداد شيء لشيء اخر له في حد نفسه حقيقة وتحصل فينبغي ان يتحصل
ذلك الشيء بحسب حقيقة نفسه ثم تلحقه هذه الاضافة نعم لا مانع من دخول
الاضافات في مفهوم الاسم فان الجوهر الحامل للصور وبما يسمى هيولى
باعتبار القبول فيكون اضافة القبول داخلة في مفهوم هذا الاسم كما ان النفس

والملك انما يسميان نفسا وملكا باعتبار تدبيرهما للبدن والملكة لا
باعتبار ماهيتهما فيكون اضافة الذي هي جزء المفهوم الاسم لا الحقيقة الجوهرية
وايضا لا يصح ان يكون فصل الهيولى القوة والاستعداد كيف وجزء الجوهر
المحض لا يصح ان يكون عرضا لانه ان كان عرضا لا يكون الشيء جوهرا محضا
بل مجموع جوهر وعرض وايضا الاستعداد لا يكون حاملا لما هو
استعداد له لان استعداد الشيء لا يبقى مع حصوله فالهيولى يلزم ان لا يبقى
مع الصورة وكلامنا في حامل الصورة فاقول كثيرا ما يطلقون الفاظا موضوعة
لامور عرضية او اضافية ويعبرون بها عن الامور الذاتية مثل ما يذكرون في
عنوانات فصول الاشياء الجوهرية امورا اضافية كالناطق في فصل الانسان
والحساس والمتحرك في فصل الحيوان وغرضهم ما يترتب عليه تلك الامور
اي مبادي تلك الاضافات لا انفسها فعلى هذا القياس المراد من الاستعداد
والقابلية في تحديد الهيولى كونها بحيث يلزمها لذاتها القوة للصورة و
الهيات لا نفس تلك الاضافة واما قول القائل القوة تبطل عند حصول
الفعلية فلا يكون حاملا لما هو قوة له فصحيح ان اراد القوة الخاصة لحصول
شيء خاص واما القوة المطلقة والاستعداد المطلق لحصول الاشياء الغير
المتناهية فانما يبطل اذا حصل جميع تلك الاشياء وهو ممتنع على انه لو
لزم بناء على مقدورات الله تعالى واما قوله جزء الجوهر لا يصح ان يكون عرضا
ان اراد بمفهوم العرض ما يكون من لوازم المقولات التسع اي مفهوم الموجود
في الموضوع فلا نسلم ان فصل الهيولى عرض بهذا المعنى وان اراد به ما لا يكون
بحسب حقيقته جوهرا وان صدق عليه معنى الجوهر صدقا عرضيا فمسلم ولكن
لا نسلم امتناع تقوم الجوهر بالعرض بهذا المعنى وقد ذكرنا سابقا ان فصول
جواهر البسيطة لا يلزم ان يكون جوهرا بحسب ذاتها ولا اعراضا ومع ذلك يصدق
مفهوم الجوهر عليها والحقائق الغير المتناصلة يصح عدم اندراجها في شيء من المقولات
العشر هذا ما يمكن ان يقال في جانب المشائين في هذا المقام وقد بقي بعد خبايا

في الزوايا

في الزوايا ومن الله التوفيق وبه الاعتصام الحجة الثالثة ان الجسم ماهية
مركبة من جنس وفصل جنسها مفهوم الجوهرية وفصلها هو مفهوم قولنا
الممتد في الجهات الثلث على الاطلاق وكل ماهية لها احدى الجنس وفصل اذا
كانت بحيث يمكن ان يعدم في الخارج فصلها ويبقى معنى جنسها كان لا محالة جنسها
وفصلها بازاء جزئين خارجيين هما مبدأ لهما اعني مادة خارجية يستفاد
منها الجنس الذي هو مادة عقلية باعتبار اخذه بشرط لا شيء وصورة خارجية
يستفاد منها الفصل الذي هو صورة عقلية باعتبار اخذه بشرط لا شيء والجسم
ماهية بالصفة المذكورة اي يمكن ان يعدم فصلها مع بقاء جنسها فان الجسم المفرد
اذا طرا عليه الانفصال يعدم فصله الذي هو مفهوم قولنا الممتد في الجهات الثلث
على الاطلاق المستلزم لنعت الاتصال مع صدق معنى الجوهر عليه فيلزم تركبه
من مادة وهي الهيولى الاولى وصورة هي الصورة الجسمية وهو المطلوب اقول هذه
الحجة قريبة المأخذ من الاولين ويرد عليها اكثر المناقشات التي سبق ذكرها
كما يظهر بالتامل تركنا الكلام فيها وعليها مخافة التطويل والاسهاب والله ولي
الحق وملهم الصواب الحجة الرابعة ما اخترعه بعض المحققين من المتأخرين
سماه ببرهان الخاص وتحريره بعد تلخيصه عن الخطابيات الاقناعية والاقوال
المخيلة الشعرية هو ان جميع الممكنات لما وجدت عن الموجود الحقيقي والواحد
الحق الذي ليست فيه شائبة من الكثرة بوجه من الوجوه ومن جملة الموجودات
الممكنة هي الممتدات ولا بد لكل معلول ان يناسب علته مناسبة مصححة لصدوره
عنها دون غيرها ولايجادها اياه دون غيره وتلك المناسبة مفقودة بين الصورة
الجسمية والموجود الحقيقي المنزه من الشائبة التركيب وكذا بينهما وبين
العقول التي لا يمكن فيها فرض جزء دون جزء فلا بد من ان يتحقق بينهما وبين
واحد من العقول امر له مناسبة بكل واحد منهما من حيثية وهو الهيولى اذ
هي من جهة كونها غير ممتدة في حقيقتها تناسب ان يوجد من المبدأ المفارق
ومن جهة قبولها للامتداد وتصيرها واسطة لصدور الممتدات عنه اقول

كلامه هذا مبني على تقدم الهيولى على الصورة في الوجود وليس كذلك بل الامر
بالعكس كما صرحوا به حيث بينوا كيفية ترتيب الوجود في سلسلتي البدو والرجوع
وسيجيء في بحث التلازم بيان تقدم الصورة على الهيولى وقد نص الشيخ في الشفا
بان ما بالفعل سبب لخروج ما بالقوة الى الفعل واقدم منه فيكون الصورة متقدمة
على الهيولى وما ذكره من عدم المناسبة بين الصورة الجرمية والعقل المفارق
وان كان مسلما لكن لا يلزم منه ان يكون الهيولى واسطة لصدورها فان صدور
الجرمية عن المفارق بعد صدور النفس والصورة النوعية فيجوز ان يكونا
ساطتها كافية لصدور الجرمية عنه لجواز ان يكون لهما من الحيثيات والاعتبارات
ما بسببها حصلت المناسبة بينها وبين الابعاد والاجرام فيصح صدورها عنها
بلا توسط شيء اخر الحجة الخامسة هي ان جسمية الفلك يلزمها شكل معين
ومقدار معين لعدم قبولها الكون والفساد على رايهم فنقول هذا اللزوم
اما لنفس الجرمية المشتركة فيكون لكل جسم كذلك لاشتراكها فيها وليس كذلك هف
او لامر اخر فهو اذن اما حال في جرمية الفلك او محل لها او مباين عنها فان كان
ذلك الامر حالا فيها فان لم يكن لازما لها لم يكن سببا للزوم الشكل والمقدار
المعينين وان كان لازما عاد الكلام في كيفية لزومه لعينه فيتسلسل او ينتهي الى
نفس الجرمية فيعود المحال المذكور من اتفاق جميع الاجرام في الشكل والمقدار
وان كان مباينا فهو اما جسم اخر او قوة في جسم او مجرد ليس بجسم ولا جسماني
والاول باطل لان سببية ذلك الجسم لتلك الملازمة اما لجسميته فيجب هذا الاتفاق
المذكور وقد بطل واما لقوة زائدة فهو الشق الثاني فنقول تلك القوة ان
كانت من اللوازم عاد السؤال في لزومها وان كانت من المفارقات عن محلها فنقول
المفارقة عدمت لان وجود الناعت في نفسه هو بعينه وجوده لمحله وعدمه عن
المحل هو بعينه عدمه في نفسه واذا عدمت وجب ان يزول الملازم عن لوازمه
ما تقتضيها وذلك محال واما الشق الثالث وهو ان سبب اللزوم امر مباين مجرد
بالكلية عن الاجسام والجسمانيات فنقول لما كانت نسبة القوة المجردة الى جميع

الاجسام

الاجسام نسبة واحدة فلم يكن اقتضاؤها الموصوفية لبعض الاجسام بالكلية
اولى من اقتضائها لتلك الموصوفية في سائر الاجسام فلا بد لحصول الاولوية
من مخصص مختص بالفلك لم يكن حالا فيه فيجب ان يكون الفلكية انما لزمت جرمية
الفلك بسبب شيء حلت تلك الجرمية فيه وحلت الفلكية وما يلزمها فيه ايضا
كذلك الشيء يقتضي الصورتين معا فلا جرم صارت مقارنة الفلكية لجرميتها امرا
واجبة فاذن لجرمية الفلك محل هو المسمى بالهيولى ويجب ان يكون مخالفا لهيولى
سائر الاجرام والا عادت المحالات المذكورة واذا ثبت احتياج الاجسام الفلكية
الى الهيولى وجب احتياج الاجسام العنصرية اليها كما في عكسه فكذلك حيث يلزم
احتياج العناصر الى الهيولى بحسب برهان الفصل والوصل مثلا ويطرح في
سائرها البرهان الذي سيجيء فثبت احتياج الاجسام كلها الى الهيولى وهو المط
هذا تحرير الحجة التي ذكرها صاحب المباحث المشرقية وقد اوردها عليه
كثير من الاذكياء فما قدحوا في شيء من مقدماتها واقول انها مقدوحة اما
اولا فلتوجه مثل هذا السؤال بعينه في بيان لزوم القطبية والسكون لبعض
مواضع الفلك ولزوم الدورية والحركة لبعض اخر منها ولا يمكن اسناده الى
الهيولى لكونها واحدة فيه فلا يوجب الاختلاف فان اسند لزوم القطبية لموضع
من الفلك والدورية لموضع اخر الى الامور الالهية والعناية التي هي علمه تعالى
بالنظام الاجود فلتسند لزوم الشكل والمقدار للفلك ايضا اليها وبالجملة
كلما اعتذر ههنا نعتذر هناك واما ثانيا فلانا نختار من الشقوق التي ذكرها
فيما يقتضي لزوم المقدار والشكل المعينين للفلك ان المقتضي للزوم المذكور
امر حال في جسمية الفلك لازم لها فان اعيد السؤال في لزومه قلنا الحال
اذا كان مقوما للمحل كالصورة النوعية فهو ما يتقدم على محله بالذات فيقتضي لزومه
لذات المحل لجواز ان يكون لنفس ذات الحال نعم تاخر وجود الحال عن محله كالعرض
بالقياس الى موضوعه ويكون مختصا به لا يوجد فيما يشاركه في ماهية من سائر
المحال فيرد السؤال في سبب اختصاصه بمحله مع اشتراك سائر المحال له

في مهيته ولما جاز ان يكون لعلل متخالفة بالنوع معلولات متفقة الماهية ولزومات
متخالفة لازم واحد كجسمية الفلك وان اتفقت سائر الاجسام في مفهوم الجسمية
لكن يجوز كونها لازمة لنوعيتها وان تستند اليها سائر اللوازم المختصة بالفلك
بسبب تلك النوعية المختصة بها فلا يرد شيء من المحالات المذكورة فاتقن هذا
فانه ينفعك في كثير من المواضع واذا بلغ كلامنا الى هذا النصاب فلنرجع الى
ما كنا بصدده من شرح الكتاب مستعينين بملهم الحق والصواب فنقول لما
فرغ المصنف من اثبات الهيولى في الاجسام الكائنة الفاسدة اراد ان يشير الى
تعميمها للاجسام السماوية فقال واذا ثبت ان ذلك الجسم القابل للانفكاك
مركب من الهيولى والصورة وجب ان يكون الاجسام كلها مركبة من الهيولى
والصورة لان الطبيعة المقدارية اي الصورة الجسمية واطلاق المقدار عليها شايع
شايع عندهم اما ان يكون بذاتها غنية عن المحل مط او لم يكن والاول حق
ولا استحال حلولها في المحل لان الحلول يستلزم الافتقار الى المحل فاذا لم
يكن مفتقرا لم يكن حالا في محل وليس كذلك هف فتعين افتقارها اليه فقد تم
ويرد النقض على الدليل بجريانه في المحل الواحد ليلزم اجتماع المتماثلات
في محل واحد وكون صورة واحدة حالة في جميع المحال الحال وكون هيولى
واحدة محلا لجميع الصور وكون كل جسم مركبا من جميع الصور وجميع الهيولى
الى غير ذلك من المحالات وهو فاسد لانا نختار وحينئذ التزديد بان الطبيعة المطلقة
مفتقرة في ذاتها الى المحل المط ولا تفتقر في ذاتها الى المحل المخصوص بل المفتقر اليه
هو الطبيعة المخصوصة فيجوز عروض الافتقار الخاص للطبيعة المطلقة لاجل الخصوصية
العارضة لها لا من حيث هي طبيعة مطلقة والحاصل ان استغناء الطبيعة
المطلقة لذاتها عن المحل المخصوص لا ينافي افتقارها الى المحل المطلق ولا ينافي
ايضا افتقارها اليه الى المحل المخصوص بسبب عروض خصوصية لها فلا يجري مثل
ذلك في الطبيعة المطلقة بالقياس الى المحل مط بان يكون غير مفتقرة في ذاتها
اليه اصلا ثم يعرض لها الافتقار بسبب عروض خصوصية لها وفي ذلك لانا نقول

الطبيعة

الطبيعة المبهمة اذا جرد النظر اليها من حيث هي هي فان لم تكن محتاجة الى
المحل استحال حلولها فيه مط لان الحلول لا يتصور بدون الافتقار الذاتي
وان كانت محتاجة اليه لزم حلولها في جميع الاجسام وعلى هذا فالقول بان
الافتقار يمكن ان يكون شيئا من الامور الخارجة وان الطبيعة من حيث هي
لا تقتضي لذاتها شيئا من الغنا والحاجة مدفوع لا لما قيل من انه اذا جوز
كون الاحتياج وعدمه مستندين الى الامور الخارجة فاذا قطع النظر عن
الامور الخارجة لم يكن الحكم بثبوت الاحتياج ولا بعدمه فيلزم ارتفاع النقيضين
بحسب بعض الملاحظات بين الخفاء وجود الشيء في نفسه امر لا يتعقل العقل منفكا عنه
كما هو مذكور في موضعه بل لما نقول من انه لو لم يكن الصورة الجسمية لذاتها
او لامر لازم لذاتها محتاجة الى مادة يكون احتياجها في بعض الافراد مستندة
الى علة خارجة عنها وعن علة ذاتها من حيث هي هي لكان يصح لصورة واحدة
مقارنة الموضوع ومفارقته فان الصورة المقترنة بالمحل لعلة خارجة اذا
لوحظت من حيث هي هي وقطع النظر عن علة اقترانها بها يجوز عند العقل اقترانها
عنه وذلك بط ضرورة ان الوجود الناعت لا ينفك عنه الاقتران الى المحل
بل هيئة وايضا لو انفكت تقدرت وتشكلت لا تفعلت فاحتاجت الى المادة مع انها
كانت الجسمية المطلقة مبهمة نوعية لا تختلف افرادها بالفصول الذاتية بل باللواحق
الخارجية وقد تحقق ان اللواحق الخارجية لا تغني الجسمية في وجودها عن
المادة ولا تحوجها فيه اليها اذ الحاجة والغنى الوجوديين انما يثبتان للشيء
بالقياس الى المحل لاجل ذاته لا لاجل غيره فاذا ثبت افتقار الجسمية الى المادة
من حيث هي جسمية فلا تاثير للخارجيات في غناها عن المادة فكل جسم
مركب من الهيولى والصورة واما ان الجسمية طبيعة نوعية لا تختلف افرادها
الا بالخارجيات فبيانه على ما هو مذكور في كتب الشيخ وغيره ان جسما
اذا خالف جسما اخر في ان احدهما حار والاخر بارد وفي ان احدهما ماء
والاخر خشبة فليس الاختلاف بين الجسمين كالاختلاف بين مقداريهما في ان

احدهما خط والاخر سطح فان المقدار لا وجود له ولا قوام له الا بان يكون خطا
او سطحا وليس اقتران صورة الانسان او صورة الخشبية بالجسم كاقتران
فصل الخط او فصل السطح بالمقدار بل الجسمية متصورة ايضا وجدت باسباب
التي لها ان يوجد بها وهي جسمية فقط بلا زيادة والمقدار لا يتصور وجود
وهو مقدار فقط بلا زيادة بل المقدار لذاته يحتاج الى فصول حتى يوجد شيئا
متحصلا وتلك الفصول ذاتيات له لا يصير بحسبها سوى مقدار المطلق
فيجوز ان يكون مقدار يخالف مقدارا في امر له بالذات خلافا في صورة الجسم فانها
طبيعة متحصلة لا اختلاف ولا يخالف مجرد صورة جسمية مجرد صورة جسمية
اخرى بفصل داخل في الجسمية وما يلحق الجسمية انما يلحقها على انه شيء خارج
عن طبيعتها فهي اذن طبيعة واحدة نوعية اقول حاصل كلامهم هو انا اذا
نظرنا الى افراد الصورة الجسمية وتعقلناها بمهيتها وجدناها مشتركة
في امر محصل هو مفهوم قولنا الجوهر القابل للابعاد على الوجه المذكور ولا
امتياز بينها بحسب هذا المعنى المحصل الذاتي حتى اذا جردناها عن اللواحق
والعوارض لم يبق الا تلك الحقيقة المسماة بالصورة الجسمية فعلمنا انها
حقيقة نوعية مشتركة بين افرادها اذ لو لم يكن كذلك لكانت حقايق افرادها
بعد التجريد عن الزوايد المخصصة غير الحقيقة المسماة بالصورة الجسمية
اما مباينا لها او مشتملا عليها وعلى امر اخر وليس كذلك هف ومن اقتصر في
المباحث العالية على مجرد ايراد المنوع وابداء الاحتمالات الركيكة لا ينفعه
هذه المقامات بل يرجع ويقول ان مهية الجسم غير معلومة والاشتراك في فقيل
الابعاد الذي هو معلوم لازم لها واتحاد اللازم لا يوجب اتحاد الملزوم فلا يثبت
به نوعية الملزوم فيحتمل ان يكون الجسمية جنسا للاجسام او عرضا عاما
لها فيجوز اختلاف افرادها في وجود الجوهر القابل وعدمه فالاولى في جوابه
ان يقال ان الاحتياج الى القابل انما يقتضيه الاستعداد من حيث كونه متصلا
بذاته قابلا للانفصال والمتصل بذاته لا ينفصل وهذا القدر معلوم ومنتقض

الحكم

الحكم وفيه كفاية فلا حاجة لنا الى ما لا نعلمه لان وحدة هذه الحيثية كما
توجب وحدة الاجسام من هذه الحيثية كما لا يخفى والنقض بالوجود بانها
طبيعة واحدة مع انها تقتضي التجرد عن المهية في الواجب والعروض لها في الممكن
مندفع بان الوجود لكونه مشككا ليس طبيعة نوعية والكلام فيها واعلم ان
الشيخ الرئيس اورد في الاشارات برهانين على هذا المطلب على اثبات
الهيولى في الاجسام الممتنعة عن قبول الفصل والوصل بسبب خارج من طبيعة
الاستعداد مقارن له سواء كان لازما كما للفلك او زايلا كما في غيره بعد اثباتها
في الاجسام المقابلة لها احدهما ما ذكره المص والثاني ما يشتمل على اثبات
امكان القسمة الانفكاكية في جميع الاستعدادات من حيث الطبيعة الاستعدادية
النوعية وهو الذي ذكرنا سابقا في ابطال الاجسام الذيمقراطيسية باحداث
الاثنينية اولا في كل جسم نريد اثبات القابل له ولو كان بحسب الوهم ثم
باجراء الحكم الاثنين المنفصلين على الاثنين المتصلين وبالعكس من الانفكاك
الرافع للاتحاد والاتصال الرافع للاثنينية لاجل التوافق في طبيعة الامتداد
المشترك بينهما فيلزم من ذلك اثبات الهيولى لان جواز الانفكاك بحسب الطبيعة
الاستعدادية يكفي في الاحتياج الى الجوهر القابل وان عاق عن ذلك مانع
خارج من تلك الطبيعة لازم او زايل قال بعد ذلك ولعل هذا الكلام يعني
اذا كان لازما طبيعيا كان الاثنينية بالفصل والفصل بين اشخاص نوع تلك
الطبيعة بل نوعه منحصر في شخصه اقول مراده على ظن ان الجوهر المتحد لو
لزم تعدد شخصه لكان كل واحد منها قابلا للانفكاك بالبيان السابق
مع وجود المانع هف ولما كان الجوهر الامتدادي متعدد الاشخاص بالمهية
فعلم ان المانع من قبول الفصل والوصل ليس لازما له من حيث طبيعة
وان كان لازما لبعض افراده كالفلك واذا كان العايق مفارقا بالقياس
الى الطبيعة وان كان لازما بالقياس الى فرد معين فكل فرد من افراده لا يابى
عن قبول الانفصال والاتصال من حيث حقيقته ومهيته وذلك هو المط

بوجود القابل فثبت عموم الاحتياج الى الهيولى فى الاجسام وهو المراد
اقول طبايع الافلاك اى صورها النوعية لما كانت مانعة عن قبولها لا
لانفكاك ومقابلة لاستلزامه الحركة التى ليست مبدأ ميلها موجودا فى
الفلك فلاجرم كل نوع من الفلك منحصر فى شخص واحد على ما هو مذهبهم
اذ لو تحقق فلكان او كوكبان من نوع واحد لصح بينهما من الوصل ما قد حصل
بين الجزئين الموهومين لواحد منهما وصح بين الجزئين الموهومين ما قد حصل
من الانفكاك بين ذينك الفلكين او الكوكبين فيكون فى قوتها قبول الفصل
والوصل مع ان المانع ذاتى لها هف ولهذا حكموا بامتناع الاثنينية فى الافلاك
من حيث الطبيعة الفلكية وان جاز من حيث جسميتها ولكن يرد عليهم النقض
لموضع من الفلك فيه الكواكب او التدوير متمايز الجزئين متباينهما فيمكن
على غير الجزئين اللذين على جنبتى الكوكب من التباين ما صح عليهما فيصح
عليهما ما صح على غيرهما فيلزم جواز الانفكاك الخارجى على الفلك من حيث
هو فلك فان اعتذر بان الفطرة بالعارض ممتنع فى شخص نوع واحد
من الامتداد وههنا من الكلام ما لا يليق ذكره بهذا المقام **فصل** فى ان
الصورة الجسمية لا تتجرد عن الهيولى لا يخفى عليك ان المقصد فى الفصل
السابق لا يكون الا اثبات الهيولى واما المقصد فى هذا الفصل فهو لزومها
للصورة فتكون المسئلة تتمة قولنا ان الهيولى ثابتة كما يدل عليه العنوان او
قولنا كل جسم مركب من الهيولى والصورة وههنا قولنا الهيولى غير منفكة
عن الصورة فاين هذا من ذلك فالقول باتحاد المقصدين كما وقع لصاحب
المحاكمات وغيره غير مرضى نعم غاية ما يتوهم ان كون الصورة لذاتها محتاجة
الى الهيولى يستلزم امتناع تجردها عن الهيولى فلا ينبغى ان يجعل ذلك مقصدا
مستقلا براسه بل يحال بيانه الى ما سبق ذكره ويمكن الاعتذار عنه بان
الغرض اثباته بدليل اخر غير ما ذكره لتضمنه فائدة جليلة هى مسئلة تناهى
الابعاد وليستفاد ايضا منه ان التناهى والتشكل واشباههما انما يعرض للجسم بسبب
اشتماله

اشتماله على المادة لانها لو وجدت بذاتها دون حلولها فى الهيولى فاما ان
يكون متناهية او غير متناهية لا سبيل الى الثانى لان الاجسام بل الابعاد كلها
متناهية ولانه لا يمكن ان يخرج من مبدأ واحد امتدادان على نسق واحد كساقى
مثلث وكلما كانا اعظم كان البعد بينهما ازيد فلو امتدا الى غير النهاية
لامكن بينهما بعد غير متناه مع كونه محصورا بين حاصرين هف اعلم انه لما
تكلم القوم فى اثبات الهيولى بين تركب الجسم من المادة والصورة ارادوا ان
يبين تحقق التلازم بينهما بان كل واحدة منهما لا ينفك عن الاخرى لذاتها او
كان البرهان الذى يقيمه على امتناع انفكاك الصورة عن المادة متوقفا على اثبات تناهى الابعاد
فالتجئوا احتاج الى اقامة البرهان عليه فادرج هذه المسئلة التى هى من مقاصد العلم الطبيعى الباحث
عن الاعراض الذاتية للجسم الطبيعى من جهة اشتماله على المادة بين اثبات الهيولى وكيفية التلازم
اللذين هما فى الفن الاعلى لاجل ما ذكرناه واعلم ان هذا البرهان منقول من قدماء الحكماء
ملقب بالبرهان السلمى وهو غير البرهان الترسى المبنى على ستة مثلثات متساوية الا
ضلاع والزوايا وكل زاوية منها ثلثا قائمة لاحتياج ايضاحه الى مقدمات طويلة هندسية
تقريره بان نقول لو كان امتداد الصورة الجوهرية غير متناه لامكن ان يكون غير المتناهى
محصورا بين حاصرين وصحة نقيض التالى يستلزم بطلان المقدم وجه اللزوم انه لو صح
البعد الغير المتناهى لامكن وجود ساقى مثلث خرجا من مبدأ ذاهبين الى غير النهاية و
معلوم ان الساقين كلما كانا اعظم كان الانفراج اكثر فيزداد امكان الانفراج بزيادة
الساقين ومعلوم ان الساقين اذا كانا غير متناهيين ذاهبين على النسق الانفراج
كان البعد بين الساقين غير متناه فينحصر الغير المتناهى من البعد بين حاصرين وهما
الساقان وهذا محال واعترض عليه الشيخ فى الشفاء بعد تسليم وجود بعد غير متناه
بين الخطين وان كان تزايد الخطين فى البعد بينهما الى غير النهاية اذ لا يلزم من كون
التزايد فى البعد الى غير النهاية وجود بعد زايد غير متناه بل كل بعد فرض فهو
لا يزيد على بعد تحته متناه الا بقدر متناه والزايد على المتناهى بالمتناهى لا يكون الا متناهيا
كمراتب الاعداد يتزايد الى النهاية مع ان كل مرتبة منها فى النظام الغير المتناهى متناه

لا يزيد على ما تحتها الا بواحد ثم قرر البرهان المذكور بفرض نقطتين متقابلتين
على الخطين الذاهبين الى غير النهاية وخط واصل بينهما يكون وترا للزاوية المتقاطعتين
بالبعد الاصل وخطوط اخر مفروضة غير متناهية زائدة على الاصل متزايدة على نحو واحد
ليحصل زيادات غير متناهية على ذلك البعد موجودة لغير النهاية يكون تلك الزيادات المتناهية
متساوية ليلزم وجود بعد واحد مشتمل على جميع تلك الزيادات المتساوية الغير المتناهية
على البعد الاول ليكون كل زيادة توجد في بعد فهي موجودة فيما فوقه والبعد المشتمل
على الزيادات المتساوية الغير المتناهية زائد على البعد الاول بما لا نهاية له فيكون
غير متناه فيلزم الخلف واورد عليه صاحب المحاكمات بمثل ما اورده على التقرير السابق
بمنع وجود بعد مشتمل على تلك الزيادات الغير المتناهية بل كل مرتبة من مراتب تلك
الزيادات لا يزيد على مرتبة تحتها الا بزيادة واحدة وايضا كون الزيادات متساوية
او متناقصة لا يتفاوت في بيان المقصود اذ لو حصل بعد مشتمل على الزيادات الغير المتناهية
لكان ذلك البعد غير متناه سواء كانت الزيادات متساوية او متناقصة فلا فائدة
في فرض تساوي الزيادات فاجاب عن هذا الايراد بان نسبة زيادة البعد اذا كانت
كنسبة عدد الزيادات الى عدد الزيادات كان النظام او كنسبة عدد الابعاد الى عدد الابعاد حيث
فرض الزيادات متساوية فاذا كانت عدد مجموع الزيادات المتساوية على البعد الاول غير
متناه فيلزم وجود بعد مشتمل على تلك الزيادات الغير المتناهية بحكم الاربعة المتناسبة
والنسبة انما يكون محفوظة اذا فرض الزيادات متساوية واما اذا كانت متناقصة
فلا لعدم انحفاظ النسبة فلم يلزم الخلف ولا يتوجه عليها ما اوردوا على برهان التناهي
المشهور لابطال مذهب النظام من منع كون نسبة الزيادة الى الزيادة كنسبة عدد الزيادات
الى عدد الزيادات اذ الاولى من النسب المقدارية التي قد يمكن ان يكون صما والثانية
من النسب العددية التي لا يمكن ان يكون فيها ذلك لانه حيث فرض الزيادات متساوية
وكل زيادة مقدار فزيادة الزيادات تزيد بمقدار المجموع على نسبة عدد الزيادات
فنسبة الزيادة الى الزيادة كنسبة العدد الى العدد ولا يكون صما هذا ما قيل في تتميم كلام
المحاكم اقول وقد بقي بعد في كلامه نظر وهو ان قياس الحال المجرى عليه الحال الافراد من حيث

فلا يلزم

فلا يلزم من كون نسبة كل زيادة الى البعد مجموع الى زيادة بعد اخر كنسبة عدد الزيادات
الموجودة فيه الى عدد الزيادات الموجودة في ذلك الاخر تحقق بعد يكون نسبة زيادته
الى زيادة بعد اخر كنسبة عدد الزيادات الغير المتناهية الى عدد الزيادات المتناهية
ليلزم الخلف المذكور اذ مجموعهما لا يكون بازاء مجموع اعداد الزيادات بعد وان كان
بازاء كل زيادة بعد فان قيل لم لا يجوز كون المجموع اعداد الزيادات في بعد يكون كل عدد
زيادة في بعد حتى يرد المنع بل علل كونه في بعد يكون كل عدد زيادة في بعد يكون
نسبة ذلك البعد الى البعد الاخر كنسبة ذلك العدد الى عدد زيادة وجدت فيه
ومجموع عدد الزيادات الغير المتناهية ايضا يصدق عليه انه عدد زيادة فوجب
ان يكون نسبته الى بعد متناه كنسبة عدد الغير المتناهي الى العدد المتناهي قلنا
ان اراد بكون كل عدد زيادة في بعد عدد المتناهي فمسلم ان كل عدد زيادة متناه
فهو في بعد على النسبة المذكورة لكن لا يلزم منه ان يكون العدد الغير المتناهي
من الزيادة في بعد وان اراد مطلق عدد زيادة سواء كان متناهيا او غير متناه فلا نسلم
ان كل عدد زيادة في بعد كيف نسلم الكلية مع منع الشخصية ولو ثبت هذه
المقدمة لكفت في اثبات هذا المطلوب وقد بقي الاولى ان يقرر البرهان المذكور
بان يفرض اولا ساقا مثلث ذهبا لا الى نهاية ويفرض في الانفراج بينهما ابعاد
غير متناهية فوق البعد الاصل زائدة عليه متزائدة فيكون هناك زيادات
على البعد الاصل غير متناهية متساوية وابعاد غير متناهية متفاضلة بقدر
واحد فاذن كل زيادة وكل مجموع زيادات فهو واقع في بعد ما من تلك الابعاد
اذ لو لم يكن كذلك لزم ان يوجد بعد مشتمل على جملة ما دونه من الزيادات ولا
يشتمل عليه وعلى المزيد عليه بعد اخر فوقه فالجميع هو يكون اخر الابعاد لا ابعد
وهف فاذن كل زيادة وكل مجموع زيادات وكل مجموع كان فهو في بعد فوقها فالمجموع
الزيادات الغير المتناهية في بعد واحد فوقها فقد صار غير المتناهي بالفعل محصورا
بين حاصرين وايضا قد صار الساقان منتهيين عند ذلك البعد كما لا يخفى
فثبت المطلوب بالاستقامة والخلف جميعا هذا وانت تعلم ان المنع غير ساقط

ولبعض الاعلام اعتراض من البيان في تقرير البرهان السلمي وهو انه يفرض من مقطع
كل خط عرضي مع احد الضلعين خطا موازيا للضلع الاخر فيحدث موازيات اخر غير متناهية
يفرز بسطوحها غير متناهية في جانب العرض واذا انضم الى مقدار سطحي بعينه سطوح
متناهية العرض غير متناهية العدة في العرض وجب عدم تناهي عرض الجملة لكن
العرض عرض محصور بين حاصرين قال ولا يخفى ان هذا الوجه انما يتم لو جعلت زاوية
الخطين المارين الى غير النهاية حادة حتى يكون كل عمود يقوم على الموازيات منقطعا
بالضلع الاخر فيلزم انحصاره فلا يتناهى بين الحاصرين واما اذا كانت قائمة فكون
الاعمدة العرضية المذكورة موازية للضلع الاخر فلا يلزم الانحصار ولا يتم الدليل
وفي المنفرجة اظهر اقول ولا نم وجود سطح غير متناه في العرض وان فرضت الزاوية
حادة وانما يلزم ذلك لو وجد بين الضلعين ومن يمر على جميع تلك السطوح
وهو غير ممكن اذ كل ما يفرض فهو انما ينتهي في احد جهتيه الى مبدء خط من الخطوط المتوازية
ولا محالة يكون فوق ذلك الخط الوتري خطوط غير متناهية من تلك الموازيات غير
متناهية لا يلاقي شيئا منها ولا من السطوح الواقعة بينها كما لا يخفى ثم ان تناهي
الصورة الجسمية على فرض تجردها عن الهيولى غير ما يتبين عن التناهي واللاتناهي
وبين المعرف فساد لانا نبينها الان بين فساد تناهيها حتى يثبت ما هو المقصود
في هذا الفصل من عدم تصور تجردها عن الهيولى فقال واما بيان انه لا سبيل
الى القسم الاول فلانها لو كانت متناهية لاحاط بها حد واحد او حدود
فيكون متشكلة لان الشكل هو الهيئة الحاصلة من احاطة الحد الواحد او الحدود
بالمقدار اي السطح اذا كان الشكل سطحيا كالمثلث والمربع وامثالهما او الجسم
التعليمي اذا كان الشكل جسميا كالكرة والمكعب واشباههما فان اطراف الخطوط
اي النقط وان تصور احاطتها بها لكن لا يطلق الشكل على الخط المحدود فلا ينتقض
بها التعريف طردا واما الانتقاض عكسا بهيئة محيط الكرة فهو مما له وجه
غير بعضهم التعريف بالهيئة الحاصلة للمقدار من جهة الاحاطة سواء كان
المقدار محيطا او محاطا به وعلى هذا يندرج محيط الدائرة بتخصيص المقدار

بما سوى

بما سوى الخط مع ان التفرقة بينهما في اطلاق الشكل صعب وان ابقى المقدار على
اطلاقه لصدق التعريف على الخط المحدود ولا يجدي تخصيص الاحاطة بالتامة
اذ ليس للخط جهة سوى الطول وقد احيط بنقطتين في المحدود وليس له جهة
اخرى حتى يتصور احاطة شيء بها كما ان السطح ليس له عمق يتصور كونه محاطا
فيكون احاطة النقطتين بالخط المحدود تامة كما ان احاطة الخط الواحد في الدائرة
والخطوط الثلاثة في المثلث تامة والهيئة انما يكون للاعراض القارة الذوات المجتمعة
الاجزاء في الوجود والزمان المعين كاليوم وان احاط به عدان هما الانان اي اوله
واخره لكن لا وجود له مستقرا نعم يرد هذا على من عرف الشكل بما احاط به حد
او حدود اللهم الا ان خصص الموصول في تعريفه بالمقدار القار وحيث يكون
المراد من الاحاطة ههنا ما يكون تامة فيخرج هيئة الزاوية سواء كانت الزاوية
من مقولة الكيف ليكون نفس تلك الكيفية او من مقولة الكم لتكون معروضة
لها فان هيئتها لا يسمى بالشكل فذلك الشكل ولكن ان نقم الشكل ونريد به مطلق
الهيئة الحاصلة بسبب التناهي اذ الثابت بالبرهان السلمي ليس الا تناهي الجسم في
بعض الجهات لا في كلها فان المطلوب لا يتوقف الا على هذا القدر اما ان يكون الجسمية
اي الصورة الممتدة التي هي طبيعة نوعية لا يختلف مقتضاها في افرادها وهو
محال والا لكانت الاجسام كلها متشكلة بشكل واحد سواء كان من جهة كون الجسمية
المطلقة فاعلا او من جهة كونها قابلا لكن المحال من جهة القبول عدم اختلاف
الشخصي ومن جهة الفعل عدم اختلاف النوعي لان مقتضى الطبيعة النوعية
يجوز ان يكون يختلف شخصا من جهة تعدد القابل على انه على تقدير كون الجسمية
حين تجردها فاعلا لم يمكن التعدد الشخصي ايضا في الاشكال والهيئات لعدم
قابل يقبل التشخصات المتعددة لنوع واحد هف واما ما وقع في شرح كلمة العين
في فساد كون الشكل مقتضى الطبيعة الامتدادية لذاتها من لزوم كون شيء واحد
فاعلا وقابلا فهو منظور فيه كما سيأتي تنبيك بيانه او بسبب لازم للجسمية
وهو ايضا محال لما مر وعلى الشقين يلزم مماثلة شكل الكل والجزء بل مقدارهما

لاشتراكهما في الطبيعة الامتدادية ولانها ووجوب التساوي في المعلولات عند
التساوي العلل كما حقق في محله واللازم هو نفي الكلية والجزئية في الاجسام باطل
فالملزوم مثله واعترض عليه بان شكل الفلك مثلا عندهم مقتضى طبيعة وجزء
الفلك وكلاهما متساويان في الطبيعة لبساطته فلو كان التساوي في المقتضى موجب
التساوي في المقتضى يلزم التساوي شكل جزء الفلك وكله وليس كذلك واجيب عنه
بان الاثار كما تختلف بحسب اختلاف الفاعل كذلك تختلف بحسب اختلاف القابل و
الفاعل في الاجسام البسيطة وان كان قوة واحدة الا ان حق مادة الكل غير مادة
الجزء بعد القسمة وقبل القسمة لا كلية ولا جزئية اصلا فان قيل اختلاف الكل
والجزء لو كان بحسب اختلاف ماديتهما كان الاختلاف المادتين بحسب اختلاف مواد
اخر وهلم جرا قلنا الاشكال والصور تختلف بحسب اختلاف المادة واما المادة فهي انما
تختلف بذاتها كما ان التقدم والتاخر يعرضان للزمانيات بواسطة الزمان و
للزمان بحسب نفسه لا باعتبار زمان اخر فكذلك الكلية والجزئية انما يعرضان المادة
بواسطة المادة والمادة بحسب نفسها لا باعتبار مادة اخرى ولبسا بعارض
لها وهو ايضا صحيح ولما امكن زوالها اي زوال ذلك الشكل بزوال ذلك الامر العارض
فامكن ان تتشكل بشكل اخر فتكون قابلة للانفصال وكل ما يقبل الانفصال فهو مركب
من الهيولى والصورة فتكون الصورة المفارقة عن الهيولى مقارنة لها وفيه نظر
لان اختلافات المقدارية والشكلية قد تحصل في الجسم من غير ورود انفصال كما
الشمعة المتبدلة بحسب التشكلات المختلفة من التدوير والتكعيب فالاولى ان
لا يحيل لزوم المحال مقصورا على لزوم الفصل والوصل بل علية وعلى لزوم الانفعال
اذ الاختلافات المقدارية والشكلية وان حصل في الاستعداد بدون الفصل والوصل
لكن لا يحصل الا بعد كونه متانيا لان ينفعل ويكون فيه قوة الانفعال التي هي من
لواحق المادة كما علمت سابقا في مسلك الانفعال من براهين اثبات الهيولى
فيكون المفارق عن المادة مقارنا اياها هف ولا يتوهم انه لو صح هذا لكفى
ان يقال لو كانت متناهية لكانت متشكلة لكن الشكل لا يحصل الا بعد ان يكون فيه

قوة

قوة الانفعال التي هي من لواحق المادة هف فباقي المقدمات مستدركة لان ما هو
من لواحق المادة انما هو القبول بمعنى الانفعال التجددي والقوة التي لا يجامع
الفعلية كما سبق لا مطلق القبول ولا الاتصاف فان لوازم الماهيات البسيطة قابلها
وفاعلها شيء واحد ولا محذور فيه فان حيثيتي القبول والفعل مطلقا لم يقم دليل على
اختلافهما وكونهما يوجب تثنية الذات الموصوفة بهما الا في القبول التجددي
الفعل المقابل له وانما انحصرت الاقسام فيما ذكره المصنف لان لزوم الشكل للجسمية
بعد فرض تجردها عن الحامل والامور التي يكتنف بالحامل لا يخلو اما يكون لنفس
الجسمية او غيرها وذلك الغير اما ان يكون امرا مقارنا عنها سواء كان مباينا لها
او غير مباين او يكون امرا غير مفارق عنها واعترض بعض المحشين الشرح القديم بانه
ان اراد بالجسمية الجسمية المطلقة فنختار ان العلة للشكل امر عارض لها ولا يلزم
منه ليس الا امكان تشكل الطبيعة المطلقة بشكل اخر فيلزم امكان تركيبها من الهيولى
والصورة ولا محذور فيه اذ ليس هذا خلاف المفروض ولا يلزم منه امكان تشكل
الصورة المجردة بشكل اخر لان العارض للطبيعة يجوز ان يكون عين الشخص او داخلا
فيه فلا يمكن زواله وان اراد بالجسمية المخصوصة فنختار ان علة الشكل هي الجسمية
المخصوصة او لازمها ولا يلزم شيء من المحذورين اي اتفاق الاجسام في شكل واحد
او امكان تشكل بعد الشكل هذا خلاصة كلامه ويقرب منها افادة السيد في المحشين
من ان الشكل المطلق معلول الجسمية المطلقة والشكل المخصوص معلول الجسمية
المخصوصة ولا محذور فيه وتفصيله انه ان اريد بالشكل الشكل المطلق فنختار ان علته
الجسمية المطلقة او لازمها ولا يلزم منه اشتراك الاجسام في مطلق الشكل ولا استحالة
فيه وانما المحال اشتراك الجميع في شكل مخصوص كالكروية مثلا وان اريد به الشكل
المخصوص فنختار ان علته الجسمية المخصوصة المفروضة التجرد فلم يلزم الاشتراك
ولا امكان الزوال اقول الكلام في تشخيص الصورة المفروضة التجرد عن المادة
بعينه كالكلام في تشكلها بلا فرق فان هذية تلك الصورة المفروضة اما لنفس الجسمية
المطلقة او لازمها فيلزم عدم تعددها او لامر عارض وهو يستدعي وجود المادة

الجسمية

والحاصل ان اختلاف الاشخاص والتغاير في الاستعدادات مقصورة لا بعد تحقق المادة
فالمحال اللازم في الشق الذي فرض كون الجسمية علة انما هو شيء واحد هو نفي
التعدد والتغاير في الاجسام لكن المصنف رتب عليه الاتفاق في الشكل تعبيرا عن
الشيء بلازمه للتوضيح والفاضلان المحشيان اسقطا اسم المادة عن الصورة
المفروضة التجرد ومنها التلفظ به قولا دون ما يتفرع على معناه من اللواحق و
الغواشي فامعنا في ابداء الاحتمالات على هذه الى العوارض المادية **فصل**
في ان الهيولى لا تتجرد عن الصورة يريد ان يثبت في هذا الفصل ملزومية الهيولى
للصورة ليتم ما هو بصدده من اثبات التلازم بينهما فيقول لانها لو تجردت عن
الصورة فاما ان يكون ذات وضع اي قابلة للاشارة الحسية فان الوضع مقول
بالاشتراك على ثلثة معان احدها كون الشيء بحيث يشار اليه اشارة حسية و الثاني
جزء المقولة وهو هيئة عارضة للشيء بسبب نسبة اجزائه بعضها الى البعض والثالث
المقولة وهي هيئة معلولة لنسبتين نسبة بعض اجزائه الى بعض ونسبة بعض
اجزائه الى غيره والمراد ههنا هو المعنى الاول كما لا يخفى او لا يكون لا سبيل الى كل واحد
من الشقين فلا سبيل الى تجردها عن الصورة اما انه لا سبيل الى الاول فلانها
ح اما ان ينقسم او لا لا سبيل الى الثاني لان كل ما له وضع بالاستقلال وهذا
انما يكون اذا كان جوهرا وقد مر بيان جوهرية الهيولى فهو منقسم بالفعل او
بالقوة على ما مر في نفي الجزء الذي لا يتجزى ولا سبيل الى الاول لانها ح اما ان تنقسم
في جهتين جهة واحدة فقط فيكون خطا جوهريا لعدم انقسامه الا في جهة
واحدة واستقلاله او في جهتين فيكون سطحا جوهريا لعدم انقسامه الا في
جهتين واستقلاله او في جهات ثلث فيكون جسما فيلزم ان كل ذات وضع
منقسم في الجهات الثلث جسم ان كان المراد بذات الوضع في تمهيد البرهان
ما يكون مطلقا فان جميع الاعراض السارية في الاجسام والهيولى منقسمة في
الجهات وليست اجساما وان كان المراد بها ما هو بالذات فالتمهيد غير جائز لجواز
ان يكون الهيولى المجردة ذات وضع ولا يكون لها الوضع في نفسها ولا من قبل الصورة

بل من شيء آخر ويمكن ان يجاب باختيار الشق الثاني ويقال لو كانت الهيولى
ذات وضع بالغير لكان ذلك الغير ذا وضع بالذات فيكون اما جسمية او في
جسمية ضرورة انه لو لم يكن كذلك لم يكن ماله وضع في ذاته لم يكن الهيولى ذات وضع
لا بالذات ولا بالغير فعلى تقدير انقسامه ح في الجهات كانت الهيولى جسما مع
فرض تجردها هف فظهر ان الهيولى على تقدير تجردها عن الجسمية كما لا
يكون ذات وضع بالذات لا يكون ذات وضع مط وكل واحد منهما اي من كون
الهيولى خطا جوهريا وكونها سطحا جوهريا وكونها جسما باطل اما انه لا يكون
خطا جوهريا فلان وجود الخط على الاستقلال مح لانه اذا انتهى اليه طرفاه
السطحين سواء كانا مستقيمين او مستديرين بحيث واحد من الاستدارة تلاقيا
عليهما لابطال انقسام واحد من الخط الجوهري فاما ان يجب ذلك الخط
الجوهري فلا فيهما اي تلاقي ذينك الطرفين او لا يجب لا جائز ان لا يجب
ولا لزم تداخل الخطوط وهو مح لان كل خطين مجموعهما اعظم من الواحد
والتداخل يوجب خلافه هف ويمكن ان يوقف الحكم بامتناع التداخل اما من جهة
عدم حصول التاليف فيما فرض فيه ذلك واما من جهة العظم والمقدار
لئلا يلزم عدم كون الكل اعظم من جزئه وكلاهما مشترك ههنا اما الاول فلان
الكلام في وجود خط واحد مستقل على الانفراد لا في تاليف الجسم منه واما
الثاني فلان الكلام في الخط فقط ولا عظم له في العرض ليلزم حين التداخل اذا
فرض خطوط متلاقية في العرض مساواة الكل الجزء ولهذا جوزوا تداخل
النقاط مط وتداخل الخطوط والسطوح العرضية في الجهة التي لا امتداد لها
في تلك الجهة واما الحكم بامتناع تداخل الجواهر مط فهو منقوض بتداخل الهيولى
والصورتين وهما جوهران على ما قرره المتأخرون فالاولى ان يخصص الحكم
بامتناع تداخل الجواهر المتحيزة بالذات ويقال بديهة العقل حاكمة ثانيا
بان المتحيز بذاته يمتنع ان يداخل في مثله بحيث يصيرهما حجما واحدا والا
لجاز عند العقل صيرورة الشخصين كزيد وعمرو شخصا واحدا ولا فرق

عنده في الصورتين في فقد الامتياز بين المتداخلين وهذا بخلاف تداخل
الاعراض وتداخل ساير الجواهر فان الامتياز بين المتداخلين في بعض الصور
بالمحل وفي بعضها بنفس الهوية والحقيقة لا يقال لو وقع التداخل بين الخط الجوهري
واحد طرفي السطحين المنتهيين اليه لم يلزم الا تداخل جوهر وعرض ولا فساد فيه
لانا نقول الاطراف كما هو التحقيق ليست الا نهايات لذويها لا اشياء واقعة في
النهايات فاذا فرض وقوع خط جوهري بين جسمين فالتداخل هناك تداخل الجواهر
المتحيزة وقد علمت بطلانه ولا جايز ان يحجبه والا لانقسم الخط في الجهتين لان
ما يلاقي منه احدهما غير ما يلاقي الاخر وهو ممتنع كما مر في ابطال الجزء الذي لا يتجزى واما
انه لا جايز ان يكون سطحا فلانها لو كانت سطحا فاذا انتهى اليه طرفا الجسمين
فاما ان يحجب تلاقيهما او لا يحجب وكل واحد منهما باطل على ما مر واما انه لا يجوز ان
يكون جسما فلانها لو كانت جسما لكانت مركبة من الهيولى والصورة لما مر
ولما ابطل الشق الاول من الترديد الاول اراد ان يشير الى الشق الثاني فقال واما
انه لا سبيل الى الثاني فلانها اذا كانت الهيولى المجردة عن الصورة غير ذات وضع
فاذا اقترنت بها الصورة الجسمية فلا يخلو اما ان لا يصير ذات وضع فاما ان
لا يحصل في حيز اصلا او يحصل في جميع الاحياز او يحصل في بعض الاحياز دون بعض
والاول والثاني محالان بالبديهة والثالث ايضا لان حصولها في كل واحد من
الاحياز ممكن لتساوي نسبتها الى جميع الاحياز والامكنة وكذا الصورة لا تقتضي
الا حيزا لا معينا فاذا كانت الهيولى متساوية النسبة الى جميع الاحياز فلو حصلت
في بعض الاحياز دون بعض يلزم الترجيح بلا مرجح لان المرجح اما الفاعل [illegible]
المفارق فهو لا يؤثر تاثيرا حادثا الا لاستعداد ولا استعداد لها لموضع معين
فان نسبتها الى الكل سواء واما المخصصات السماوية من الحركات والاوضاع فانها
يؤثر فيما له وضع وجهة او تعلق بذي وضع كالنفس الناطقة فانها وان كانت
غير ذي وضع ومكان لكن لها علاقة مع ذي وضع وبتلك العلاقة يتاثر من الاوضاع
السماوية واسباب الحوادث والهيولى اذا كانت مجردة عن مناسبات الاوضاع

الفلكية

الفلكية لا يخصصها حادث من الامور الطبيعية والفلكية الا بعد حصولها في
عالم الاجرام وتعين حيزها ومظهرها وكلامنا في موجب الحيز والمظهر فالهيولى
لو تخلت عن الصورة ثم فرض تصورها بصورة لزم الترجيح بلا مرجح وهو محال
واعترض بان استحالة القسم الثاني بان امتناع لحوق الصورة الجسمية بالهيولى
المجردة لا يدل على امتناع كونها غير ذات وضع لجواز ان يكون للهيولى المجردة عن الجسمية
صورة نوعية مانعة عن قبول الصورة الجسمية ابدا واجيب عنه اما اولا فلانها
بالنظر الى ذاتها ان لم تقبل الجسمية فيكون جوهرا معقولا بالفعل غير ذي قوة
واستعداد فلم يكن هيولى اذ حقيقة الهيولى ليست الا القوة والاستعداد لحصول
الحوادث من الصورة والاعراض وان لم يكن كذلك بل يكون جوهرها جوهرا قابلا
فلحوق الصورة ممكن لها بحسب ذاتها لكن لحوق الصورة اذا كان حادثا كان للهيولى
يستلزم عدمها المستلزم للمحال والممكن لا يستلزم منه المحال ولا يقاس هذا
باستلزام عدم العقل الاول عدم الواجب تعالى مع ان الاول ممكن والثاني محال
لان استلزام عدم العقل الاول عدم الواجب من حيث ان عدم العقل يمتنع لوجود
الواجب تعالى واما بالنظر الى ذاته فعدمه لا يستلزم محالا اصلا والا لم يكن ممكنا
بالذات وهاهنا كذلك فانها بالنظر الى ذاتها ممكنة التلبس بالصورة لكن يلزم من لحوق
الصورة بعد فرض تجردها محال بالذات واما ثانيا فلان الكلام في هيولى الاجسام
هل هي في اصل الابداع مجتمعة او مجردة ثم تجسمت ولهذا قال الشيخ في الشفاء
في بحث تقدم الصورة على المادة في الوجود واما انه هل يوجد الهيولى بدون الصورة
فذلك بحث اخر لا يهمهم فيما هم بصدده وفي هذا الوجه ضعف لجواز تجرد الهيولى
عن الصورتين بعد التلبس بهما ولحوق صورة نوعية بها مانعة عن قبول التجسيم
ثانيا فالتخصيص بهيولى الاجسام غير مجد واعترض عليه ايضا بان المخصص لحصولها
في حيز معين يجوز ان يكون بسبب قرانها بصورة نوعية مخصصة للاجسام باحيازها
الطبيعية واجيب بان الصورة النوعية انما عينت مكانا كليا للنوع بتمامه
فنسبتها الى جميع اجزاء ذلك المكان الكلي واحدة فلا يصلح مخصصا للهيولى بجزء

معين منها وقال الفاضل الميبدي ولك ان تقول يجوز ان يقارن الهيولى
صورة اخرى او حالة من الاحوال تعين بها بعض اجزاء المكان الكلي واقول فساده ظاهر
المخصص للجسم بجزء معين من المكان الكلي الواحد من الاجسام البسيطة لا يكون الا امرا حادثا
يحتاج في حدوثه الى مخصص من الحركات والاوضاع والكلام في الهيولى التي لحقتها الصورة وهي مجردة
عن تلك الامور ثم قال وايضا وقد يكون الهيولى المجردة هيولى عنصر كلي فلا حاجة في التخصيص الى
غير الصورة النوعية وجوابه ان الهيولى لا تخصيص لها في ذاتها بعنصر دون عنصر دون
عنصر بل هي في ذاتها صالحة وصفة تخصيص لها كذلك فامتنع ان يلحقها مع الصورة العنصرية
مقدار او ما يحل المكان الكلي لذلك التعين فيحتاج الى مخصص سوى النوعية ولما اختص
بوروده معارضة على قولهم ان الهيولى المجردة التي لحقتها الصورة لم يكن بد من ان يحصل في
موضع معين مع تساوي نسبتها الى جميع المواضع وهو محال وهي ان الجزء المائي اذا انقلب الى
الهيولى الهوائي يحصل في بعض الامكنة الهوائية مع ان نسبته الى جميع الامكنة على السوية
اراد ان يشير اليها والى دفعها بقوله ولا يلزم الترجيح بلا مرجح على هذا التقدير بان
يقال ان الماء اذا انقلب هواء او على العكس صار المنقلب الى موضع
من اجزاء المكان الطبيعي الكلي لما انقلب اليه مع تساوي نسبته الى جميعها فالموضع المخصوص به
الهيولى المجردة باحد الاحياز الممكنة لان الوضع السابق يقتضي الوضع اللاحق فلا يكون
ترجيحا بلا مرجح يعني ان الجزء المنقلب من الماء الى الهواء مثلا له قبل الانقلاب وضع خاص
مع بعض اجزاء الجزء المنقلب اليه اما المحاذات او ملاصقات او قربها لم يكن في الموضع الطبيعي
للصورة المنقلب اليها واما الوقوع فيه فاذا كان فيه فاستقر بعد الانقلاب فيه
طبعا فالوضع السابق يقتضي حصوله في ذلك الجزء المعين من حيز المنقلب اليه ولا يقتضي
مثل ذلك في الهيولى المجردة اذ انحسمت

فصل في اثبات الصورة النوعية

لما فرغ من اثبات الهيولى وتلازمها مع الصورة الجسمية شرع الان في اثبات الصورة النوعية
وهي التي تختلف بها الاجسام انواعا فقال اعلم ان لكل واحد من انواع الاجسام الطبيعية
صورة اخرى غير الصورة الجسمية بها يصير ذلك النوع نوعا ولهذا سميت صورة
نوعية اي منسوبة الى النوعية بالتقديم والتفضيل ويسمى طبيعة ايضا باعتبار

كونها

كونها مبدأ للحركة والسكون الذاتيين وقوة ايضا باعتبار تأثيرها في الغير وكمالا لصورة
الجنس لجعله بالفعل نوعا محصلا وقبل الخوض في المقصود يجب ان يعلم ان المقتضي للاثار المختلفة
المختصة بكل منها بقسم من اقسام الطبيعة لا بد وان يكون امورا مختلفة غير خارجة
عن ذات الجسم بل هو اما حاصل في ذاته لانا نعلم بالضرورة ان الحجر الثقيل مثلا انما
يتحرك الى المركز بحسب ذاته لا بحسب امر خارج عن ذاته فلولا ان في ذاته شيئا يقتضي
اختصاصه بحيزه المعين لما تحرك اليه بحسب الذات وهذا ظاهر جدا وهو لا ينافي القول
بالفاعل المختار عند من لا يجوز الترجيح بلا مرجح فان نسبة الباري تعالى الى جميع الاجسام
المكانات نسبة واحدة فجعل بعضها حارا وبعضها باردا وبعضها خفيفا وبعضها ثقيلا
الى غير ذلك من اختلافات الاثار والهيئات لا بد له من مخصص نعم انما يبتني
اثبات الصورة النوعية بل سائر القوى والكيفيات الغير المحسوسة عند من يحيل
نفس ارادة الباري مرجحا للامور بلا استحقاق وحكمة بل مع القدرة الاتفاقية
الزائدة ارتفع الاعتماد عن المحسوسات ولا يبقى معها عبث ونظر ولا يأمن الانسان
ان يخلق فيه جزافا امور يرفع النظر ربما يخلق فيه معنى يرى الشيء على خلاف ما هو
عليه وهو لا مدفع له على الدعوى الاسلامية بازاء السوفسطائية في عصر الاقدمين وانما
اثبتوا للباري تعالى ارادة جزافية لبعض الاشياء كتفكيك اجزاء الرحى واعادة المعدوم
وغير ذلك من هو سام لمصالح او لنعم واحتياجا ثم قال بعض اهل التحقيق ان نظائر
مثل هذه المذاهب لقطعت الحكمة عن وجه الارض وانطمست العلوم القدسية
واذا تمهد ما ذكرنا فنقول كل نوع من انواع الاجسام مختص بحيز معين تقتضي ذلك النوع
بحسب ذاته الحركة اليه عند خروجه عنه والسكون عند حصوله فيه فالمقتضي مختصا
ذلك النوع بذلك الحيز اما الصورة الجسمية المشتركة بين الاجسام كلها او الهيولى
او صورة اخرى والاول باطل لاستلزامه اشتراك جميع الاجسام في ذلك الحيز وكذا الثاني
لاستلزامه كون القابل فاعلا واشتراك العناصر في الحيز لاشتراكها في الهيولى وهما
باطلان فتعين الثالث والى هذا اشار بقوله لان اختصاص بعض الاجسام ببعض
الاحياز دون بعض ليس لامر خارج عن الجسم ولا للهيولى كما قرر فهو اما ان يكون

الجسمية العامة او الصورة اخرى لا سبيل الى الاول والا لاشتركت الاجسام كلها فى
الحيز المعين فتعين الثانى وهو المطلوب ومن التشكيكات فى هذا المقام ان استناد
اختلاف الاعراض الى الصورة المختلفة يقتضى استناد الصورة ايضا الى غيرها من
المختلفة فان استند اختلاف الصور فى العنصريات الى اختلاف استعدادات فى
مادتها المشتركة بحسب الصور السابقة وفى الفلكيات الى اختلاف قوابلها فى الماهية
قيل فلم لا يجوز استناد اختلاف الاعراض اليها من غير توسط الصور اجيب عنه ببيان
مغايرة الاعراض ومباديها من ان كون الجسم بحيث يستحق اينا غير حصوله فى ذلك
الاين وكونه بحيث يقتضى برودة عند عدم القاسر غير برودته وامتناع تحصيل
الجسم منفكا عن تلك المبادى فان السبب المقتضى لسهولة شكل الماء ولعوده الى
مكانه الطبيعى ووضعه الطبيعى باق عند جموده واصعاده بالقسر وتكعيبه و
منها ان كون تلك الصور مصادر لاعراض مختلفة غير مترتبة بعضها من باب الكيف
وبعضها من باب الاين وكذلك من ساير الابواب لا بان يصدر بعضها بتوسط البعض
ينافى قولهم بعدم صدور الكثير عن الواحد وان اسند الى صور متعددة
بطل قولهم المادة الواحدة لا تتقوم بصورتين فى درجة واحدة والجواب انه
يجوز ان يصدر عن الواحد اذا كانت هناك جهات وشروط مختلفة فهذه الصور
تفعل بحسب ذاتها وبشرط عدم المادة وانما تقتضى حفظ الاين بشرط الكون فى المكان
الطبيعى والعود اليه بشرط الخروج عنه وعلى هذا السبيل ساير الاعراض واعلم
ان اثبات ان فى كل نوع من الانواع الاجسام صورة منوعة جوهرية لا يخلو
من صعوبة فلا باس بان نبسط فى الكلام ثم نعين ما هو الحق فى هذا المقام
فيه خلاف بين اتباع المعلم الاول المشائين ومنهم الشيخ الرئيس ومن فى طبقته
وبين الاقدمين من اليونانيين كهرمس وفيثاغورس وافلاطون وحكماء الفرس
والرواقيين ومن تابعهم كصاحب حكمة الاشراق فنقول ان للمشائين فى اثبات
تلك الصور مناهج ثلاثة الاول من جهة كونها مبادى للاثار المختلفة وهو الذى
اورده المص هنا تقريره ان الاجسام تختلف بالاثار فتلك الاثار ليست لذاتها

فلابد ان

فلابد ان يكون لها مباد فمباديها اما ان يكون هى الجسمية او الهيولى او امور اخرى
الاولان باطلان كما ذكر فهى امور متغايرة لهما فاما ان يكون مفارقة عن الاجسام
وهو ايضا محال لان المفارق نسبتها الى جميع الاجسام على السوية فلا تختلف اثارها فى الاجسام
واما ان يكون غير مفارقة عنها فهى اما ان يكون خارجة عن حقايق تلك الاجسام او
داخلة والاول باطل لاعادة الكلام فى تخصيصها فهى امور داخلية فيكون صورا نوعية
وهو المطلوب واعترض عليه بوجهين الاول انا لا نسلم ان نسبة المفارق الى ساير الاجسام
على السواء لم لا يجوز ان يكون للمفارق خصوصية ببعض الاجسام دون بعض كيف
وقد ذهب افلاطون ومن حذا حذوه من المتالهين وحكماء الفرس كما قال الشيخ
الالهى صاحب الاشراق فى كتبه كالمطارحات وحكمة الاشراق وغيرهما الى ان لكل نوع
من الافلاك والكواكب وبسايط العناصر ومركباتها ربا فى عالم القدس وهو عقل مجرد
له لذلك النوع ذو عناية به وهو الغاذى والمنمى والمولد فى الاجسام النامية لامتناع
صدور هذه الافعال المختلفة فى النباتات عن قوة بسيطة عديمة الشعور وفينا
عن انفسنا والا لكان لنا شعور بها وهؤلاء يتعجبون ممن يقول ان الالوان فى ريش
من رياش الطواويس انما كانت لاختلاف امزجة تلك الرياش من غير قانون مضبوط
ورب نوع حافظ بل هؤلاء ينسبون جميع انواع الاجسام وهياتها الى تلك الارباب و
يقولون ان هذه الهيات المركبة العجيبة ظلال لاشراقات نورية ونسب معنوية فى
تلك الارباب النورية كما ان الهيئة البسيطة لنوع كرايحة المسك ظل لهيئة نورية
فى رب طلسم نوعه قالوا وانجذاب الدهن الى النار لما تقتضى انه ليس بضرورة عدم
الخلاء على ما ذكر فى موضعه ولا يجذب النار لخاصية لها فهو ايضا لتدبير يتعلق بصنم
النوع للنار الحافظ للصنوبرية ولغيرها وهو الذى سماه الفرس اردبيهشت قالوا الفرس
كانوا اشد مبالغة فى اثبات ارباب الطلسمات وهرمس واغاثاذيمون وان لم يذكر
الحجة على اثباتها بل ادعوا فيها المشاهدة المحققة المكررة المتبنية على رياضاتهم
ومجاهداتهم وخلعهم ابدانهم واذا فعلوا هذا فليس لنا ان نناظرهم كما ان المشائين لا
يناظرون بطليموس وابرخس حتى ارسطو على رصد بابل واذا اعتبر شخص

او اشخاص متعددة من اصحاب الارصاد الجسمانية في الامور الفلكية حتى تبعهم
من تلاهم وبنوا عليه علوما كالهيئة والنجوم فكيف لا يعتبر قول اساطين الحكمة
والتالهين في امور شاهدوها بارصادهم الروحانية في خلواتهم ورياضاتهم بل هذا
اولى وليس للمشائين دليل على حصر العقول في عشرة او عشرين وبالجملة في
السلسلة الطولية ولا يلزم ان ماخذ الافلاك في الترتيب في اول ما اخذ العقول
في الترتيب بل العقول كما بينه الشيخ الاشراقي يحصل منها كثير على الترتيب الطولي
ويحصل من تلك الطبقة على نسب بينها طبقة اخرى عرضية تجري مجرى الفروع
يحصل من الفروع الاجسام الفلكية والعنصرية من البسائط والمركبات الاشرف
من الاشرف والاخس من الاخس وعدد الفريقين كثير كما ورد في القرآن وما يعلم
جنود ربك الا هو قالوا وليس صاحب لنوع النفس فان النفوس لا بد وان تتالم
ابدانها وصاحب لنوع لا يتالم بتالم نوعه وللنفس علاقة بسبب واحد ولصاحب
النوع عناية بجميع ابدان نوعه والنفس يحصل منها ومن البدن الذي تتصرف فيه
حيوان واحد هو نوع واحد ورب الطلسم ليس كذلك الطلسم لنوع اذا كان فايضا
لذلك النوع فلا يكون محتاجا الى الاستكمال به بخلاف النفس فانها مفتقرة الى الاستكمال
بالجسم وعلاقة الاجسام انما هي لنقص في جوهر النفوس ليستكمل بالعلاقة ومن
لم يثبت الابداع لجسم لا يقرر علاقة وذلك الجسم وكمال المفارق المحض المتشبه
بمبدئه الواجب بالذات فالعلاقة الجسمانية لنقص له والذي يبدع الجوهر ويحصل
وجود كيف يحصر بعلاقة عرضية وكل هذا ظاهر لمن له ادنى حدس والثاني انما سلمنا
ان نسبة المفارق الى جميع الاجسام واحدة لكن لا يلزم منه ان لا يصدر عن المفارق
الا الآثار المختلفة وانما يكون كذلك لو لم يكن للاجسام وهيولياتها استعدادات مختلفة بحسبها
يصدر عن المفارق الآثار المختلفة كما يصدر عنه الصور المختلفة الفائضة عليها
واجيب عن هذين الاشكالين بانا نعلم بالضرورة ان تلك الآثار انما يصدر عن الاجسام او
من المفارق بواسطة مبدأ قريب مقارن لها فان الاحراق تكون من النار والتبريد
من الماء الى غير ذلك فلو لم يكن في الاجسام الا الهيولى والصورة الجسمية لم يحصل تلك الآثار

من الاجسام

من الاجسام فلا بد ان يكون امر مقارن يكون علة لتلك الآثار والاعراض الثالث
سلمنا ذلك لكن لم لا يجوز ان يكون تلك المبادي اعراضا اذ كل موجب لاثر في الاجسام
لا يلزم ان يكون صورة جوهرية فان الميل القسري وغير القسري مبدأ الحركة وليس
بصورة جوهرية والحرارة في الحديد الحامية مبدأ الحرق للجسم والحركة في بعض المواضع
سبب للحرارة وليست بصورة جوهرية وهكذا في اشياء كثيرة لا يقال ليست هذه الاشياء
آثارا لما ذكرتموه بل معدات والواهب غيرها لانا نقول مثل هذا فيما سميتموه صورا
وايضا قد برهن الشيخ الرئيس في بعض مؤلفاته على ان الطبيعة لا يجوز ان يكون مبدءا
للاشياء المنسوبة اليها في موادها على ما هو المشهور عند جمهور الحكماء مثل الحركات
والسكونات الطبيعية لا يقال ان طبيعة الحجر مثلا مبدأ الحركة الهابطة وطبيعة النار
لحركتها الصاعدة وهكذا ما يقال في الكيفيات الاخر مثل ما يقال طبيعة الماء مبدأ لبرودتها
وطبيعة النار مبدأ لحرارتها وامثال ذلك حيث قال وذلك لان مصدر الفعل الجسماني
قوامه ووجوده بالجسم ولا يجوز ان يصدر عنه فعل بلا مشاركة وضع بينه وبين
ما يصدر عنه فاذا كانت القوى المنطبقة في الاجسام لا يصدر عنها فعل بلا واسطة اجسامها
والطبيعة قوة جسمانية فلا يصدر عنها فعل الا بواسطة اجسامها والفعل الذي واسطة
جسمها شرط في تمامه انما يصح في اشياء خارجة عن الجسم لا في نفس الجسم وكيف يصح فعلها
في الجسم وشرط كونها فاعلة كون جسمها واسطة ولا يمكن ان يكون الجسم واسطة
بين الطبيعة التي فيها فيه وبين ذاته فاذن فعلها وجسمها محال بل ومع قولنا
ان الطبيعة هي مبدأ تلك الاشياء مثل الحركة والحرارة مثلا وغير ذلك هو ان الجسم
متطبع بتلك الطبيعة انما يستعد لحدوث الطبيعة فاذا تم استعداده لها افاضها
واهب الصور عليها باذن خالقه جلت قدرته الا انه لما كان وجود الطبيعة
في الاجسام شرطا لقبول ذلك الفيض قيل ان الطبيعة سبب مبدأ لذلك وهكذا في
غير هذا اذا تأملت وجدت بعض الهيئات والصفات مقدما وجوده البعض وجوده
شرطا لوجود المتاخر وكذلك نسبة النفس الى قواها هي بعينه نسبة الطبيعة الى
ما قلناه هذه خلاصته فنقول لا يخفى ان هذا الكلام من الرئيس مما يؤيد ما نحن بصدده

تأبيداً عظيماً فانه لما ثبت ان فاعل الحرارة في النار والبرودة في الماء ليس الا
مقارنا لتلك الاجسام فليجر مثل ذلك في الحرارة التي تحصل في غير النار والبرودة
التي تحصل في غير الماء وكذلك سائر الآثار كالاحالة الى شبيه جوهر المغتذي والانماء
والتوليد والتصوير وغير ذلك وما يسمونها صورا لم يثبت الا كونها من الشرائط
والمعدات التي لا ينافي العرضية كالميل والحرارة والبرودة وامثالها والحيوانية والقوى
كالغاذية والمصورة عندهم اعراض مع انهم يسمونها فعالة وينسبون اليها افاعيل
فاذا كانت هذه المؤثرات القوية عندهم اعراضا فغيرها اولى بالعرضية والتمسك
من جهة كونها مقومة للمادة بيانه انا نعلم ضرورة ان في كل نوع من الاجسام امرا غير
الهيولى والصورة الجسمية مختصا بذلك النوع مستحيل الانفكاك عنه فهو اما ان
يكون عرضا او جوهرا والاول باطل لكونه مقوما للمادة اذ لا يتصور وجود المادة
معراة عن الجسمية لكن لا يتصور وجودها بدون شيء مخصص نوعا من انواع الجسم
فانا لا نقدر ان نتصور جسما لا يكون فلكا ولا عنصرا ولا حيوانا ولا شجرا فلا يوجد
الجسم المطلق الا بالمخصص فيتقوم وجود الجسم بذلك المخصص المقوم الجوهر جوهر وهو
اما حال في المادة في الحالين كما في العناصر فيكون حالا والجوهر الحال فيكون صورة
وهو المطلوب والاعتراض عليه من قبل الرواقيين اما اولا فبان الاحتياج على حاجة
الجسم وافتقار المادة الى تلك المخصصات بلزومها الجسم وعدم تصور خلوه عنها غير
منتج لان استحالة الخلو عنها لا يدل على جوهريتها وافتقار المحل اليها الا ترى الجسم لا يخلو
عن مقدار وشكل وتحيز مع اعترافكم بعرضيتها وليس لقائل ان يقول انها يصح تبدلها
مع بقاء محلها فلا يكون جوهرا لوجود مثل ذلك في تبدل الصورة على الهيولى مع
بقائها بعينها واما ما ذكرتم في افتقار المادة الى تلك الصورة من عدم تصور
خلوها عن الصورة فلا يمكنكم دعوى امتناع خلوها عن صورة بعينها بل عنها وعن بدلها
فكذلك لا يتعرى الجسم عن شكل وبدله ومقدار وبدله وغير ذلك ثم ان كون الجسم المطلق
غير متصور الوقوع في الاعيان الا بالمخصصات لو اوجب كون تلك المخصصات مقومات
لوجوده لاوجب كون مخصصات الطبيعة النوعية كالانسان مثلا ومميزات شخصها ايضا

مقومة لوجودها مع ان التقويم والتحصيل هنا اقوى واتم من ما هناك كما ستبين
مخصصات الجنس صورا فلكم ان تسموا مقومات الانواع صورا فان قيل ان الماهية النوعية
تامة الحصول قلنا مثل ذلك في الماهية الجنسية فانها بالقياس الى افرادها مع قطع النظر
عن اللواحق التي تسمونها صورا نوع حقيقي تام الحصول والاحتياج في الوجود الى
المخصصات مشترك الوقوع بين الجسمية والانسانية فهذا لا يوجب تمامية احديهما دون
تمامية الاخرى فان قيل مخصصات النوع تعرض من اسباب خارجية وامور اتفاقية
ولا يتقوم بها حقيقة النوع قلنا ما فرضتموه صورا ايضا يلحق الاجسام او الهيوليات
باسباب خارجية واستعدادات كالمائية والهوائية وغيرها فانها تلحق الهيولى من
من جهة تلك الاسباب وهي ليست مقومة لحقيقة حاملها والكلام في دعوى كونها
مقومة لوجود حاملها دون غيرها من الاعراض هو اول البحث انى يتبين لكم تقويمها
لوجود حاملها فان استدللتم بكونها مخصصة للجسم المطلق فكذا ايضا مخصصات الانواع او
بلزومها للاجسام فيجري الحكم في الاعراض اللازمة كما سبق واما ثانيا فبان الجوهر على
قاعدتكم هو الموجود لا في الموضوع فنقول صور المركبات وقواها موجودة في موضوع
فيكون اعراضا وانما قلنا انها موجودة في موضوع لان محلها مستغن عنها لان صور العناصر
على رايكم كافية في تقويمها المادة والا لما صح للعناصر وجود وصور العناصر باقية في
العنصر بعينها على مذهب المحققين وهي في قوامها مستغنية عما يحل فيها فانها صور
صورا هي الاعراض فان قيل ان العناصر وان كانت مستغنية القوام عن صورة اخرى
الا ان المجموع غير الافراد والمجموع جوهر والصورة مقومة لوجود الموضوع فيكون جوهرا
قلنا المجموع اذا نظرنا الى مفهومه من حيث هو مجموع وجدناه اشياء مع اجتماع وتلك
الاشياء هي العناصر الباقية الصور والاجتماع عرض فصور المركبات ان كانت تقوم
وجودها فليست مقومة للعناصر بل تقوم اجتماعها والاجتماع عرض ومقوم العرض
يجوز ان يكون عرضا المبحث الثالث من جهة كونها مقومة لماهيات الاجسام تقريره
ان الصور اذا تبدلت في الاجسام تتغير بتغيرها جواب ما هو بخلاف الاعراض اذ تبدلها
في الجواهر لا يتغير جواب ما هو فليست الصور اعراضا والايراد عليه بانه [illegible]

ان من الاعراض ما يتغير بتغيره حقيقة ما هو فان الحديد قبل ان يحصل فيه هيئة السيف
اذا سئل عنه ما هو حسن الجواب بانه حديد او قطعة حديد ثم اذا احدثت فيه الهيئة
السيفية فسئل انه ما هو لا يجاب بانه حديد بل بانه سيف لا يحصل فيه الاعراض
كالشكل والحدة وهكذا الطين اذا جعل لبنات وبني بها بيت لا يجاب بانها طين بل
انها بيت ولم يحدث فيه الا اجتماع وصفات هي اعراض فقد علم ان تبدل الحقيقة لا يدل
على كون المتبدل به جوهرا او عرضا كيف وليس رسم الجوهر ما يتبدل بتبدله حقيقة
ما هو ورسم العرض ما لا يتبدل وكذا التفرقة بين المهيات الطبيعية كالحيوان والانسان
وبين المهيات الاعتبارية كالسيف والسرير غير مفيد بان يتبين الجوهر ما تبدله
حدود المهيات الطبيعية الجوهرية والعرض ما لا يكون كذلك اذ ليس في رسم الجوهر والعرض
في شيء من المواضع بيما اللهم الا ان يتجدد اصطلاح اخر في الجوهرية والعرضية
فان الاصطلاح في الجوهر والعرض عندهم كان على الموجود لا في الموضوع وعلى الموجود
في الموضوع ويرجع الضابط في العرض الى استغناء المحل عنه وعدم تقومه به وفي
الجوهر الصوري الى افتقار المحل وتقومه به وظاهر ان هذا التقويم الوجودي لا
المهيات فان المحل الصوري لا يحتاج اليه المحل بحسب المهية اذ يعقل المحل بدونه
والمتقوم لشيء بحسب المهية لا يمكن تعقله بدون ذلك الشيء فافتقار المحل الى ما حله
من الصورة في تقويم الوجود لا في تقويم المهية والحقيقة فرجع الكلام الى الشك
السابق وقد علم ما فيه هذا غاية ما تاتي للذاب عن الاقدمين او يبحث به مع
جوهرية الصورة الطبيعية من المشائين واما الذي وضح لدي في هذا المبحث فهو انه
من الاصول المتقررة في مدارك المحققين من الحكماء انه لا يجوز ان يتحصل حقيقة
محصلة نوعية لها وحدة طبيعية كالبسائط الاسطقسية والمركبات الطبيعية من
مقولتين مختلفتين نعم يمكن ذلك في المركبات الاعتبارية والصناعية التي لها وحدة
بمجرد الاجتماع والصناعة وقد قالوا ليس لكل معنى يقترن بمعنى يجب ان يحصل له
واما احدية واقعة تحت جنس الاكان الانسان مع البياض نوعا ومع الفلاحة
نوعا اخر فيكون الانسان جنسا ولهذا قد حكموا بان المشتقات كالابيض والاسود مفهوماتها

لاحظ

لاحظ لها من التحصيل النوعي لالتيامها من ذات ما ومبدء ولنسبتها لم يكن مجموعها
من مقولة واحدة واشتهر عنهم تجويز كون حقيقة واحدة مندرجة تحت مقولتين
بالذات فان الانسان وان صدق عليه حيوان طويل عالم وقائم الى غير ذلك لكن لا يجوز
هذا كونه مندرجا تحت مجموع الجوهر والكم والكيف والوضع وغيرها اندراج نوع تحت جنسه
بل انما هو واقع تحت واحد من تلك العوالي وهو الجوهر بالذات دون الاخرى الا بالعرض
فاذا علمت هذا فنقول لا شك ان لكل واحد من الجسم الناري والهوائي وغيرهما
حقيقة محصلة لها ما خط طبيعي ملتئمة من الجسم الذي هو مشترك بين ساير الاجسام
ومن امر اخر مختص لو لم يكن كالجسم مندرجا تحت مقولة الجوهر بل يكون من مقولة اخرى
كالكيف مثلا لزم ان لا يكون مندرجا تحت مقولة ولا تحت شيء من المقولات البواقي
بل لا يكون له حقيقة محصلة احدية ويكون كالحجر الموضوع بجنب الانسان والواقع خلاف
ذلك بالاتفاق فيجب ان يكون لنا جزء مختص جوهري سوى الجسم هو المسمى بالصور
النوعية وايضا تلك المخصصات انما هي مبادي لفصول ذاتية لانواع الجسم على ما هو المتفق
عندهم من ان الجنس والفصل في المهيات المركبة ماخوذان من المادة والصورة الخارجيين
والاجزاء المحمولة انما يكون بحفظها المطابق في الذهن والخارج على راي المحصلين الا
لانضباط المهيات في انحاء الوجودات وحصول الاشياء بانفسها لا باشباحها في الاذهان
فاذا كان فصول الجواهر جواهر بالمعنى الذي مر ذكره وفصول انواع الاجسام متحدة الحقيقة
مع صورها الخارجية فلا محالة تكون تلك الصورة جواهر وتركيب القياس على نظمه
الطبيعي هكذا الصور الطبيعية فصول للجواهر جواهر فالصور الطبيعية جواهر فاذا كان
في حقايق الاجسام فصول ذاتية مختلفة هي الصورة الطبيعية النوعية باعتبار وجب
ان يستند الاثار المختلفة المختصة بنوع نوع من الاجسام الى تلك الصور الا شبه نوعا من
وان كان لكل نوع منها ذاعناية من ملائكة الله تعالى الروحانيين القوم بكلاة ذلك
النوع باذن مبدع الكل جلت اسماؤه واذا كان لها تقويم المادة وتحصيل الاجسام انواعا
فلا يكون لها مبادي في المواد بل يفيدها مفيد من خارج فان الاستعدادات واللواحق
ليست بطبايع محصلة يتقوم بها انواع الاجسام بل هي توابع لامور محصلة يتخصص بها الجسم

تخصيصا اوليا وانما شانها الاعداد لا الافادة واختلاف تلك الصورة في الحقايق يرجع
الى اختلاف حقايق مبادي فيضها المفارقة لا الى اختلاف ذوات الهيوليات واختلاف
استعداداتها فانها متقدمة بحسب الذات على الهيوليات واستعداداتها كما سيظهر في
بحث كيفية التلازم واختلاف الهيوليات او اختلاف استعداداتها انما يصلح لاختلاف
التشخصات وانحاء الحصولات لا الحقايق انفسها بل الحق ان مفيض جميع الحقايق هو الباري
الفعال على وفق علمه بالنظام الاتم والجواهر العقلية والمفارقات الروحانية
روابط فيضه ووسايط جوده كما ذهبت اليه الفلاسفة كافة واعلم ان الصورة الجرمية
التي هي الاتصال القابل للابعاد الثلاثة مقومة لحقيقة الجسم بما هو جسم ومقومة لوجود
الهيولى كما سيلوح في البحث عن كيفية التلازم والصورة الطبيعية مقومة لحقايق الانواع
الجسمانية ومقومة لوجود الجسم بما هو جسم وللاعلة للهيولى لا بالصورة الجرمية والا
لا بالصورة الطبيعية فليست الجرمية مقومة لحقيقة الهيولى ولا الطبيعية مقومة لحقيقة
الجسم فلكل من الصورتين حيثية تقييدية لشيء وتعليلية لاخر كالفصل بالقياس الى النوع
وحصته من الجنس والتشخص بالقياس الى الشخص وحصته من النوع ولما كانت الصورة
الجرمية تتبدل بتبدل الصورة الطبيعية كما صرح به الشيخ في التعليقات وغيرها من
ان كل صورة تحدث من الصور الطبيعية يحصل معها مقدار اخر وامتداد اخر فيحصل
معها اتصال اخر فلا ينبغي لاحد ان يقول ان الصور الطبيعية تقوم وجود المستمر على سبيل
البدل كالهيولى بالقياس الى الصور الامتدادية فان الجسم جزؤه لا الاتصال القابل
للابعاد الثلاثة واذا تبدل الاتصال الصورة بتبدل الصور الطبيعية يتبدل الجسم ايضا
فيحدث مع كل صورة طبيعية جسم اخر فليس الجسم كالهيولى التي تبقى نفسها وتقبل صورا
مختلفة تقومها على سبيل البدل والسر في هذا ان كل حال عرضا كان او صورة يحتاج في
تشخصه الى محله والفرق بينهما بان الصورة بحقيقتها تقوم وجود محلها الذي هو المادة
والموضوع يقوم حقيقة العرض كما يقوم شخصيته وحيث كانت الجسمية نوعا واحدا
محفوظة الحقيقة في مراتب حدود الامتدادات ومقاديرها المختلفة صغرا وكبرا فهي
تحفظ بانحفاظ نوعية الصورة الاتصالية مختلفة الجسم بالقياس الى الصور الطبيعية

المتخالفة

المتخالفة الانواع ومن ههنا حكموا بان الشجر اذا قطع والحيوان اذا مات فقد عدم الجسم
الذي كان موجودا مع النفس وحدث جسم اخر وهذا ايضا موضع الخلاف بين الفريقين
بل هذا الخلاف يتفرع على الخلاف بين جوهرية الصور وعرضيتها ولقد اشبعنا في الكلام
بين الجانبين ليحيط الناظر باطراف المقام وقد بقي بعد خبايا في الزوايا والله الهادي الى
الصواب وبه الاعتصام في كل باب واعلم ان ايراد بحث الصورة النوعية في اثناء مباحث
التلازم اشارة الى ان التلازم مع الهيولى وكذا الكيفية لا يختص بالصورة الجسمية بل متناول
للصورتين فان الهيولى لا توجد بدون الصورة الجسمية وكذا لا توجد بدون الصورة النوعية
وكذا النوعية لا توجد بدون الجسمية التي لا توجد بدون الهيولى مع الصورتين متلازمة
والكيفية لا سيظهر ان شاء الله تعالى هداية يزول بها وهم واشتباه ربما وقع لاحد في كيفية
التلازم الثابت اتفاقا بين الهيولى والصورة اذ الوهم والاشتباه نوع ضلال فيرجع الخلاص
عن ازالته بالهداية كما هو عادته في هذا المختصر ولنقدم ههنا ما يتوقف عليه تلخيص
الكلام في المرام وهو ان التلازم عند التحقيق انما يتحقق علاقة موجبة بكون التلازم
بينهما وبين معلولها او بين معلولين لها لا على اي وجه كان بل بايقاع تلك العلاقة ارتباطا
ما افتقاريا بينهما على وجه من الوجوه البتة اذ لو لم يكن كذلك فلا تعلق لاحدهما بالاخر
ويمكن فرض انفراد احدهما عن الاخر وما يظنه الجمهور من ان المتضايفين اللذين بينهما
تلازم بحسب الماهية انه بلا تحقق افتقار بينهما باطل اما الحقيقيان فبافتقار كل منهما الى
معروض الاخر واما المشهوريان فبافتقار بعض كل منهما وهو المضاف الحقيقي الى بعض الاخر
وهو ذاته ومن هذا القبيل تلازم العقود وتعاكس القضايا وتقاوم النسبتين المتخيلين
ليس من باب التلازم بل من باب تدافع اثقال المتساوية الميول الجانبية لا بحفظ المركز الحمل
ولو عد من التلازم فانما هو في حفظ الوضع لا في الوجود وكل منهما يحتاج في ذلك الى
ذات الاخرى واما المعان بحسب المعلولية فليس يصح ان يستند في درجة واحدة حقه
بل بحسب شبهها الى علة موجبة احدية الذات متكثرة الحيثية الاعتبارية وكل واحد
منهما يستند اليها في حيثية لغيره عنها بتلك الحيثية فكل منهما يستلزم العلة بجهة وهي
يستلزم الاخر بجهة اخرى ولهذا لا يتحقق التلازم بين المعينين لعدم تكرر الوسط وانما

هذا فصل في كيفية التلازم بين الهيولى والصورة اعلم ان الهيولى ليست علة موجبة
للصورة لانها القابل المحض كما سبق منا القول فيه والقابل من حيث انه قابل لا يكون منه
فعلية الحصول ولانها لا تكون موجودة بالفعل قبل وجود الصورة لا قبلية زمانية
لما مر ولا قبلية ذاتية والا لتقدمت الهيولى المتشخصة في الوجود بالذات على الصورة
واللازم باطل لان الصورة سبب لوجود الهيولى كما سيظهر والعلة الفاعلية للشيء يجب ان
تكون موجودة قبله قبلية ذاتية والصورة ايضا ليست علة للهيولى سواء كانت مطلقة
او آلة او واسطة والالة ما به يؤثر الفاعل في منفعله القريب والواسطة هي معلول يقاس
الى طرفيه احدهما معلول مطلقا والاخر علة بعيدة والواسطة معلول قريب لاحدهما وعلة
قريبة للاخر لان الصورة انما يجب وجودها مع الشكل او بالشكل فانها يحتاج في تشخصها
الى التناهي والتشكل ولا يستعد لان يحل فيها الشكل عن الصورة بتأخره عن الحدود المتأخرة
عن المقدار المتأخر عن الجسم غير صحيح لانه انما يفيد تأخره عن ماهية الصورة لا عن تشخصها
والمدعى عدم تأخره عن الصورة المتشخصة ولا يبعد احتياج الشيء في تشخصه الى ما يتأخر
عن هويته كالجسم الى الاين والوضع المتأخرين عنه واعترض بعضهم بان احتياج الجسمية
في تشخصها الى التناهي والتشكل وامثالها مما غير ظاهر لان الجزئي منها متغير مع بقاء تشخص
الصورة كالشمعة المتشكلة باشكال مختلفة وانضمام الكلي الى الكلي كيف يفيد الشخصية
والجواب ان الاعراض المكتنفة بالمادة كالوضع والاين وغيرها مسماة بالمشخصات اما
لانها يحصل بها امتياز الجسم عن سائر الاجسام او لانها لوازم وامارات للتشخص بمعنى
امتناع الحمل على كثيرين وربما تعد من مقومات الهوية الشخصية ومن [illegible] علية
التشخص لنوع ما وشيء مما ذكرناه لا ينافي التخلية فالجسم يحتاج لا في كونه جسما بل في كونه
متشخصا الى الاين ما الى الجسم بما هو جسم مطلق وبما هو اين معينه يحتاج اليه بما هو جسم بعينه
وكذا الحال في سائر الاعراض التي يقال لها المشخصات والشكل لا يوجد قبل الهيولى كما مر اما
معها او متأخرا عنها فلو كانت الصورة علة لوجود الهيولى لكانت متقدمة على الهيولى
بالذات والهيولى متقدمة على الشكل بالذات فكانت الصورة متقدمة على الشكل
بالذات لان المتقدم على المتقدم على الشيء والمتقدم على ما مع الشيء متقدم عليه سواء

[illegible]

كان

كان بحسب الزمان او بحسب العلية واما ما مع المتقدم على الشيء بحسب العلية فلا يتقدم
على ذلك الشيء والوجه في ذلك ان المعية في الوجوب بالغير انما يتحقق بين معلولي
علة واحدة والعلة المتقدمة على احدهما متقدمة على الاخر ايضا لاشتراكهما في كونهما
معلولا لها متأخرا عنها واما المعلول المتأخر عن احدهما بالذات فلا يتأخر عن الاخر لكن
لعدم كونه معلولا لهما وبهذا يندفع التدافع بين كلامي الحكماء حيث حكموا بان الفلك
الحاوي لو كان متقدما على الفلك المحوي الذي هو مع عدم الخلاء لكان متقدما على عدم
الخلاء ثم حكموا بان الفلك الحاوي الذي هو مع العقل المتقدم على الفلك غير متقدم
على الفلك المحوي لا بحمل المعية تارة على علاقة المتلازمين بالطبع وتارة على المصاحبة
الاتفاقية كما وقع لافضل المحققين في شرح الاشارات ولما ثبت التلازم بين الهيولى
والصورة ومن البين ان العلاقة بينهما ليست علاقة التضايف لامكان تعقل كل
واحدة منهما بدون الاخرى وان عرض لهما علاقة التضايف من جهة كونهما شيئين
مستعدا او مستعدا له لكن النظر في تلازم ذاتيهما فلا بد هناك من علية واذا ثبت
ان شيئا منهما ليست علة للاخرى فهما معلولا علة واحدة موجبة لهما محققا لمعنى
التلازم فاذن وجود كل منهما من سبب واحد منفصل مفارق من الاجسام ونوعيهما
وذلك السبب الواحد اما ان يقيم كل واحدة منهما بالاخرى على الوجه الدائر وهو مستلزم
الاستحالة الدور او مع الاخرى فلا يخلو اما ان يكون كل منهما بحسب نفس ذاتها متعلقة بنفس ذات
الاخرى تعلقا افتقاريا فيرجع الى الوجه الدائر او ليس هناك تعلق الافتقار من جانب
فينقلب التلازم بالطبع الى التصاحب الاتفاقي كما علمت او يكون تعلق الافتقار من
الجنبتين في الوجود لكن لا لكل من الذاتين بنفس ذات الاخرى بل بعوارضها فيكون لكل
عرضين متباينين المعروض كالابوة والبنوة او من الجنبتين ولكل من الذاتين بنفس
ذات الاخرى ولكن لا في اصل الوجود بل في وصف آخر كاللبنتين المتسندتين فيكون على
تفارق في الوجود وارتباط في ذلك الوصف فينفسخ فرض التلازم بينهما على الوجه
هذا فقد علم ان بعد فرض المقيم لكل منهما لا يصلح لكل ان يعتبر الاقامة من الجنبتين ولا
الى ان يرفع الافتقار بينهما جميعا فنقول ليس احديهما بان يقام بها الاخرى او الحق عن الاخرى

لعكسه فقد تبين ان احديهما بخصوصها متعينة لان يقام بها الاخرى قلنا ان نظر الى تعينهما
لكن واية علية يكون لها ح واذ ليست للهيولى الا قوة القبول ليست لها جهتان
وبيانه والقابل من حيث هو قابل لا يكون موجبا للوجود المقبول لان علاقة الاستعداد
انما يكون بحسبها الجواز والقوة لا الوجوب والفعلية فالهيولى ليست علة حقيقية
للتلازم ولا شريكة لها فقد تعينت الصورة للعلية واذ ليست الة او واسطة مطلقة
فيكون جزءا من العلة التامة للهيولى غير الفاعل قريبا او بعيدا وغيره لكن المطلقة
لا بتشخصها لاحتياجها الى الهيولى في لوازم تشخصها من التناهي والتشكل بل بحقيقتها
النوعية نعم قد علم ان الهيولى مفتقرة في الى الهيولى لا في وجودها بل الى طبيعة الصورة
لتكون شريكة لعلتها الفاعلية والصورة مفتقرة الى الهيولى لا في وجودها بل في امور خارجة
عنها لازمة لوجودها والى هذا اشار بقوله وليست الهيولى غنية من كل الوجوه عن
الصورة لما بينا انها لا تتقوم بالفعل بدون الصورة وليست الصورة ايضا غنية عن الهيولى
من كل الوجوه لما بينا انها لا توجد بدون الشكل المفتقر الى الهيولى فالهيولى تفتقر
الى مهية الصورة دون شخصها في وجودها وبقائها واذن قد علمت ان الصورة
شريكة لعلة فاعلية الهيولى فلا بد ههنا من سبب اصل هو موجود ثابت دائم الوجود
مفارق الذات عن المادة وعما يتعلق بها من الجسمانيات ولا ابعاد بعض المفاسد ومن
معين هو مهية الصورة التي يحصل وجودها عن السبب الاصل وتحفظ تلك المهية في
عالم الاسطقسات بتعقيب الصور منه ويستبقي الهيولى بالسبب الاصل وبالصورة
من حيث هي صورة فباجتماعهما تحصل العلة التامة القريبة المستمرة الوجود والصور
المعاقبة شريكة للسبب الاصل في اقامة الهيولى بها بما تماثل الاخرى التي في انها صورة وبما
يخالفها من المنوعات تجعل المادة جوهرا بالفعل غير الذي كان بالسابقة وقد تبين كيف
يكون طبيعة عامة هي الصورة المطلقة مبقية الذات شخصية هي الهيولى وقد تبين في موضعه
ان الواحد بالعموم لا يكون علة للواحد بالعدد فيجاب بان ذلك غير مستبين الفساد في
الشرايط والروابط فان العقل وان استوحش عن تجويز كون المعلول اقوى تحصلا
من علة الفاعلية لكن منع ذلك في الشرايط والمتممات وغيرها فجوز ان يكون الواحد

بالعموم

بالعموم المستحفظة وحدة عمومه بواحد بالعدد ويكون علة للواحد بالعدد على ان
ذلك لا يخرج العلة التامة عن الوحدة العددية وقد شبهت الحكماء المعقب
القياس واستحفاظ الهيولى لتشخصه بالصورة المترادفة المستمرة وحدة عمومها
بمن يمسك سقفا معينا بدعامات متعاقبة ينزع واحدة منها ويقيم الاخرى بدلها
والحال في عالم الطبيعة الخامسة كالحال في عالم الطبايع الاربع فان الصورة اللازمة
هناك تعين العقل الواهب للهيولى باذن مبدع الكل بما هي صورة مطلقة لا من حيث
هي متشخصة وان كانت لازمة الشخصية لاحتياجها الى المادة في عوارضها من المقدار
والشكل ولذا قال والصورة تفتقر الى الهيولى في تشكلها اعلم ان الصورة وان كانت
اقدم ذاتا من الهيولى كما علمت لكن اعتبار التشخصية يوجب تكرار التعلق من الجانبين
لا على الوجه الدائر بان يكون تشخص الهيولى بنفس ذات الصورة لا بتشخصيتها و
تشخص الصورة انما هو بالهيولى الشخصية لا بالهيولى بما هي هيولى اذ لا نعقل هوية
الحال بدون هوية المحل ولا نفي بقاء الحال مع تبدل المحل فهل هو شاكلة الهيولى
بالنسبة الى الصورة فان قيل اذا اعدمت الهيولى تنعدم الصورة فيصدق ان كل
واحدة منهما يرتفع برفع الاخرى فلا احقية لاحدهما في تقديم الاخرى من غير
تعكيسه قلنا نجيب انه لا يرتفع الهيولى الا وقد سبقه ارتفاع الصورة كما ان اليد
اذا حركت تحرك المفتاح فليس عدم حركة المفتاح علة لبطلان حركة اليد بل لا يبطل
تبطل حركة المفتاح الا وقد بطلت حركة اليد اولا وهكذا الحال في جميع العلل وا
لمعلولات نعم التلازم المتكرر من الحيثيتين بين العلة التامة ومتممها الاخر وبين
المعلول في الرفع والوجود انما يكون بحسب الزمان لا بحسب الذات اذ العلة متقدمة
رفعا ووجودا بالملزومية والسبق والمعلول باللازمية واللحوق وان كانا في زمان
واحد فتجب الجهة ان اشتباه وتحققا والله والله اعلم بالصواب فصل في المكان
لما فرغ عن تحقيق مهية الجسم الطبيعي الذي هو موضوع هذا العلم اراد ان يشرع فيما
هو المقصود في هذا الفن اعني البحث عن الاعراض الذاتية للجسم الطبيعي فبدأ بما هو
الاشهر وهو وقوعه في المكان فحقق اولا مهية المكان فحقق اولا مهية المكان في

هذا الفصل واثبتنا بقيته بعد ذلك في الفصل التالي لهذا الفصل ونحن نريد ان نبين
اولا كيفية وقوع النزاع بين العقلاء في تحقيق ماهية المكان فنقول الامر المسمى بالمكان
اما ان يكون جزءا من المتمكن او لا يكون فان كان جزءا منه فاما ان يكون جزءا هيوليا او
صورة وان لم يكن جزءا او لا شك انه يجب ان يكون مساويا له فلا يخلو اما ان يكون عبارة
عن متساو واقطارها اقطار المتمكن فيها فيه واما ان يكون عبارة عن سطح من جسم يحيط به
وان كان بعدا فهو اما ان يكون موجودا او موهوما فهذه خمس احتمالات وقد ذهب الى كل
منها ذاهب ولما كان لا اشكال في ماهية المكان في انها بعد او سطح خصصها بالذكر
فقال وهو اما الخلاء اي البعد المجرد عن المادة سواء كان مشغولا او فارغا او السطح
الباطن من الجسم الظاهر الحاوي المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوي اعلم انه للمكان
المكان امارات اربع اصطلح عليها المشارعون لئلا يكون النزاع لفظيا وهي نسبة الجسم اليه
بلفظ في وما في معناه وصحة انتقال الجسم منه اليه وامتناع حصول جسمين في مكان واحد
منه واختلاف الجهات فنقول لا يجوز ان يكون المكان امرا غير منقسم والا لكان المكان
منقسما في جهة واحدة فقط لامتناع حصول الجسم في النقطة او الخط فهو اما منقسم
في جهتين او في الجهات كلها وعلى الاول يكون المكان سطحا اذ لا يجوز ان يكون خطا في التمكن
لعدم صحة انتقال الجسم من سطحه مع بقائه على حاله بل في جميع جهاته ويجب ان يكون
مماسا للسطح الظاهر من المتمكن في جميع جهاته والا لم يكن مساويا له فهو السطح الباطن
من الجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوي وهذا هو مذهب جمهور الحكماء
كالمعلم الاول والشيخين ومن تابعهم وعلى الثاني يكون المكان بعدا منطبقا على البعد
البعد الذي في الجسم فهو اما ان يكون امرا موجودا او موهوما اما الاول فهو مذهب
افلاطون واتباعه القائلين بان المكان هو البعد الموجود المجرد عن المادة من شانه
ان ينفذ فيه الابعاد الجسمانية ويسمونه البعد المفطور واما الثاني فهو مذهب
المتكلمين القائلين بان لكل جسم فراغا موهوما موافقا للجسم في المقدار والشكل يشغله
الجسم ويملأه على سبيل التوهم ولما كان مذهب المشائين هو المختار عند المصنف اراد
ان يثبت في هذا الفصل فرق بعد ما ردوه بين البعد والسطح لم يجر الاستقرار حيث

لا يتصور

لا يتصور بين سورتيها توجد له امارات المكان والاول اي البعد المفطور ان كان او موهوما
بطل فتعين الثاني وهو المذكور وانما قلنا انه بطل لانه اي المكان لو كان خلاء فاما ان
يكون لا شيئا محضا او بعدا موجودا مجردا عن المادة لكن كل من شقي التالي باطل وكذا المقدم
اما انه لا سبيل الى الشق الاول من التالي فهو لانه يكون خلاء اقل من خلاء بين الجدارين
اقل من الخلاء بين المدن تقتضين وما يقبل الزيادة والنقصان فيكون مقدارا او ذا مقدار
واستحالة لان يكون محضا لان امتناع الصفة يوجب امتناع الموصوف لما هو مع تلك
الصفة فامتنع الخلاء بمعنى اللاشيء المحض فبطل مذهب المتكلمين واما انه لا سبيل الى
الشق الثاني منه اي كون الخلاء بمعنى البعد المفطور فهو لانه لو وجب البعد مجردا عن
الهيولى لكان لذاته غنيا عن المحل والا لم يجرد عنه لان الحلول وعدم الحلول ليسا من
الامور التي تعرض للاشياء لامر خارج عنها كما حكم به الحدس الصحيح واذا كان البعد المكاني
لذاته غنيا عن المحل فاستحال اقترانه به وحلوله فيه وهذا خلف لان البعد المكاني
حال في الاجسام وهذا انما يتم اذا ثبت كون البعدين ماهية نوعية ولم يبرهن عليه بل
لو كان البعد المجرد موجودا لكان متناهيا لوجوب تناهي الابعاد فيلزمه تشكل في
الوجود وهو لا يمكن ان يحصل للامتداد الا بعد كونه متناهيا لان ينفعل ويكون فيه
قوة الانفعال التي هي من لواحق المادة والمقدر خلافه فاقول فيه بحث لا المذكور نتائج
حكمة العين من ادلتهم في كون الانفعال اي انفعال كان من لواحق المادة نظر لان
الثابت بالدليل هو ان الانفصال المخصوص الذي يكون بالانفعال الانفكاكي من لواحق
المادة لا غير والجسم قد يختلف اشكاله من غير انفعال كاشكال الشمعة المتبدلة
التشكلات المختلفة لان ما ذكره ليس بصواب كما سيظهر لك وجهه وكانه اخذه من
طرف اثبات الهيولى عنده في مسلك الانفصال والاتصال بل لا نقول الانفعال الا
للمادة كما مر انها عبارة عن قبول الشيء حاله مسبوقة بقوة استعدادية تبطل
تلك القوة بطريان تلك الحالة وبالجملة العوارض المتفارقة ما يحوج حصولها
في كل شيء الى كون ذلك الشيء ذا مادة بخلاف اللوازم والا لكانت المفارقات
ايضا ذوات مواد من جهة اتصافها بالعلوم وغيرها اذا تقرر هذا فنقول كون البعد

متشكلا لا ينافي تجرده الا اذا كان تشكل من العوارض التي يمكن تجردها عنه وزوالها
وهو ممنوع ومن الدلايل التي اقيمت على نفي كون المكان بعدا موجودا كما هو مذهب
افلاطون انه لو كان بعدا لكان له خاصية الكمية الاتصالية وقبول القسمة الوهمية
فهذه الخاصية اما ان يكون له لذاته او لامر حال فيه او محل له فعلى الاخيرين يلزم كونه
مادة للمقدار او كونه مقدارا ذا مادة وكلاهما خلاف المفروض من تجرده عن المادة وعلى الاول
يلزم ان لا يقبل الانفصال ما دام ذاته موجودة واما الثاني فلتجرده عما يقبل الانفصال
لذاته وهو المادة وقد ثبت ان كل متصل يقبل الانقسام هذا تلخيص ما ذكره الشيخ في
الشفاء وليس لقايل ان يقول بان ما لا مادة له لا يقبل الانقسام غير مسلم عند اصحاب
هذا الراي لان الجسم يقبل الانفصال ولا مادة له عندهم لانا نقول قد سلف منا ان
الجوهر القابل للانفصال وساير الحوادث مسلم الثبوت عند الجميع سواء كان ذلك
القابل نفس الجسم او جزءه ولا ان يقول لا نم ان المتصل بذاته لا يقبل الانفصال اذ الجسم
عند بعضهم محض المتصل بذاته القابل للانفصال لانا نقول مع قطع النظر عن صحة
ذلك المذهب وفساده يلزم كون الخلاء ملاء بواسطة كونه قابلا للانفعالات
والحوادث من الفصل والوصل والتناهي والتشكل ومنها انه لو كان بعدا يلزم تداخل
الاجسام والاعتذار بكون احد المتداخلين غير مادي صحيح لان القائلين بالبعد ينكرون
المادة راسا كما وقع لبعض الاعلام بل لما اقول وهو ان امتناع تداخل الجسمين اما
ان يكون لتمانع بين المادتين من الجسمين او بين البعدين او بين البعد والمادة
او بين كل واحد منهما مع كل واحد منهما اما التمانع بين المادتين فهو اما لذاتيهما او
لتمانع البعدين فان كان الثاني فيكون البعدان هما المتمانعين عن التداخل بالذات
لا المادتان فان كان الاول فذلك باطل لان الجسمين المنفصلين اذا اتصلا يصير
مادتهما واحدة واما التمانع بين الذات المادة والبعد فهو ايضا محال لان المادة
ذاتها تلاقي البعد وتتقدر به وتسري كلها في كله وان مانعت بعدها فالمانع هو
بعدها لا نفسها فاذا لم يكن الامتناع في تداخل الجسمين من جهة المادتين ولا من
جهة المادة والبعد فقد بان من جهة البعدين فقد علم ان طباع الابعاد يابى عن

التداخل

التداخل وتوجب المقاومة والتنحي وايضا يلزم على تقدير كون المكان بعدا تشابه
الامكنة فلا يتصور كون بعضها طبيعيا لبعض الاجسام وكون الاخر غريبا للاخر وايضا
يلزم من امكان انتقاله في ذاته بالحركة الا بينية الامكنة الغير المتناهية ومن امتناع
الجسم بالانه يلزم البعد المنافي للحركة وملزوم منافي الشيء مناف لذلك الشيء وهذا
ايضا يتوقف على ان البعد مهية نوعية ايضا يلزم سكون المتحرك اذا فرضت نملة تتحرك
على محيط دائرة من الرحى حركة مساوية لحركة الرحى وعلى خلاف جهتها وهذا معارض
بالحدث المتحرك في الماء على ما سبق واعترض اصحاب الخلاء على القائلين بسطحية
المكان بوجوه منها تنافي الاحكام كحركة الساكن وسكون المتحرك لانه يلزم ان يكون
الطير الواقف في الريح الهابة متحركا لتبدل امكنته ان يكون المحفوف بالكرباس المحمول
في الصندوق مشتغلين من بلد الى بلد ساكنا وكذا الحوت المتحرك في الماء حركة مساوية
لحركته جهة وسرعة لعدم تبدل امكنتها ومنها ما اورده الحكيم ابن الهيثم من بقاء المكان
مع نقصان المتمكن بل زيادة المكان مع ذلك النقصان وبقاء المتمكن مع زيادة المكان
يظهر الاول في الزق المملو ماء او هواء اذا انفصل منه شيء مما فيه والثاني في الجسم المثقوب
والثالث في الشمعة المدورة مرة والمنبسطة اخرى لكن المساواة بين المكان والمتمكن ضرورية
ومنها عدم عموم الامكنة مع حكمهم بان لكل جسم مكانا ومنها عدم وجود ما هو المكان
الطبيعي للاجسام المتحيزة لكن ولها وجوه من الاجوبة المشهورة المسطورة في الكتب
من اراد الاطلاع عليها وعلى ساير الادلة والمباحث المذكورة في هذا الباب من جانب
هذين المذهبين فليرجع الكتب المبسوطة ولكثرة الايرادات على كل من هذين
المذهبين ذهب بعض الاعلام الى ان المكان عبارة عن المحيط من حيث انه محيط
لخلوصه عن جميع ما يرد على القول بالبعد وعن اكثر ما يرد على القول بالسطح
ولقربه عن مفهومه العرفي لانه اذا سئل عن امكان الماء يجاب بانه الكوز اي سطحه
الباطن منه فصل في الحيز لكل جسم اثريا كان او سطقسيا فله حيز طبيعي يطلبه
عند الخروج عنه باقرب الطرق وهو عند القائلين بالجوهر الفرد هو الفراغ الموهوم
وهو عندهم غير المكان اذ المكان عندهم ما يعتمد عليه الجسم كما هو في العرف وعند

فصل

القائلين بالبعد نفس المكان وعند الذاهبين الى السطح اعم منه ومن الوضع
فان الجسم المحيط ليس له مكان على تفسيرهم لكن له وضع ومحاذاة بالنسبة الى
ما فى جوفه وما وقع فى عبارة بعض المحققين انهما عندهم واحد فالمراد كونهما واحدا
فيما له مكان كما سوى الجرم الاعظم لا كونهما فى الاعمية كما توهم وذهب بعضهم الى
المكان بما هو مكان ليس طبيعيا لجسم من الاجسام اصلا سواء كان بعدا مجردا او سطحا
اما الاول فلتشابه الاجزاء فى الماهية والحقيقة كما يشهد به النظر الحكمى فلا اختصاص
لبعض اجزاء بكونه طبيعيا لبعض الاجسام دون بعض واما على الثانى فلانه يلزم
ان يسكن الارض بطبعها لو فرضت فيما بين الماء فى اى موضع كان سواء انطبق مركز
ثقلها على مركز العالم اولا وان يتحرك الارض بطبعها لو فرضت فى وسط العالم غير محاط
بالماء والتالى بكلا قسميه ظاهر البطلان فكذا الملزوم بل المطلوب بالطبع للاجسام
انما هو الوضع والجهة والمكان مطلوب بالعرض فالارض مثلا تطلب مكانها الذى
هى فيه لانه تحت جميع الامكنة والماء تطلب ان يكون محيطا بالارض بكليته بشرط كون
الارض على مركز العالم لانا لو فرضنا عدم تاثير القواسر اى ما يوثر فى الجسم على خلاف
ما يقتضيه طبعه والاولى ان نقول اذا لاحظنا الجسم وقطعنا النظر عن تاثيرات
الامور الخارجة عن ذاته لثلا يرد ان رفع القواسر وان كان ممكنا الا انه لا يحصل
الذهن لكنه جاز ان يكون مستحيلا وحسب الذهن نفس الامر فلا يتمشى الاستدلال
به على ان الجسم مكانا طبيعيا بحسب نفس الامر بل بحسب ذلك الفرض المخالف للواقع لكان
فى حيز معين لا محالة وذلك الحيز الذى حصل فيه ح اما ان يستحقه الجسم لذاته او
لقاسر لان وجود العارض للشئ يدل على وجود سبب يقتضى ذلك العروض وليس
اما ان يكون غير خارج او يكون خارجا اذ لا سبيل الى الثانى لانا فرضنا عدم جميع
القواسر على التاويل المذكور فتعين الاول فاذن انما يستحقه اى يستوجبه
لطبيعة لا لجسمية المشتركة ولا لهيولى اذ ليس شانها اقتضاء شئ مع انها فى التحقق
تابعة للجسمية وهو المطلوب فان الفاعل وان لم يكن فرض رفعه مع فرض وجود
لكنك تعلمت فى مبحث التلازم ان فاعل الاجسام جوهر مقدس نسبته الى جميع الاحياز

نسبة



نسبة واحدة فلا بد ان ينسب طلب الاحياز المختلفة الى امور مختلفة داخلة فى
حقائق الاجسام وما هى الا طبايعها التى هى صورها النوعية اقول بما ذكرناه يندفع
ما قيل من ان حصول الجسم فى المكان لما كان من الاعراض اللازمة التى لا يتصور خلو
الجسم عنها فالتاثير فى حصول الجسم فى مكانه من تتمة تاثير الفاعل فى وجوده فان
الفاعل اذا اوجد اوجد الجسم او جده فى مكان لا محالة كيف وقد علمت ان التلازم
بين الشيئين يوجب استناد احدهما الى الاخر ولا يجوز ان يكون لجسم ما حيزان
مختلفان طبيعيان لانه ذو طبيعة واحدة والطبيعة الواحدة لا تقتضى شيئين مختلفين
وايضا لو كان له حيزان طبيعيان ان يحصل فيهما معا او فى احدهما او لا يحصل فى شئ
منهما والكل مستحيل اما الاول فظ واما الثانى فاشار اليه بقوله فاذا حصل فى
احدهما وخلى مع طبعه فاما ان يطلب الثانى اولا فان طلب الثانى يلزم ان لا
يكون حيز الاول الذى حصل فيه طبيعيا لان طلب الذى لم يحصل فيه هرب عن الذى
حصل فيه والمهروب عنه طبعا لا يكون حيزا طبيعيا وقد فرضناه طبيعيا هف وان
لم يكن طالبا للثانى يلزم ان لا يكون الحيز الثانى طبيعيا لان الحيز المطلوب طبعا لا
يكون طبيعيا وقد فرضناه طبيعيا هف واما الثالث فلانه ان لم يكن على جهتيهما
او كان عليه ولكن بتوسطهما او كان يلزم ميله طبعا الى جهتين مختلفتين وهو
محال وان وقع منهما فى جهة يميل الى جهتيهما طبعا فاذا وصل الى اقربهما عاد الى الجهة
الثانى ولقائل ان يقول انا لو توهمنا النار فى مركز الفلك بحيث يتساوى نسبتها
الى المركز فيلزم سكونها بالطبع عند المركز فيكون هذا الحيز طبيعيا لها بيان الملازمة
انه لو لم يكن ساكنا بالطبع لكانت مقتضية للحركة الى الجهات والحاجة مع الجهات بتخصيص
جهة هف اجاب عنه الشيخ فى الشفاء بانه يعرض لها السكون بالقسر لانها كانت
تقتضى ان تنبسط عن الوسط الى الجهات بالسواء ولا بد من تجويف فى داخلها وانه التجويف
انما يتحقق بالخلاء او بدخول جسم فى داخلها والتجويف فى داخلها والاول ممتنع والثانى
لا يمكن الا بنفوذ الهواء المحيط بها او غيره ذلك والنفوذ لا يتاتى الا بالخرق فى جهة
مع فقدان المرجح لان هذا الانبساط فى كل جهة هف تلخيص ما ذكره ثم قال وهذا عجيب



فان الطبع يقتضي ان حصاره غير ممكن لعارض عرض فادى ذلك الى الحكم عرض [illegible]
استحالة هذا العارض ولا نمنعها انتهى واعلم انه كما لا يكون الجزء البسيط مكان الا بعد
حصول الكلية والقسمة لذلك البسيط بل موقع الجزء في التمكن يبقع التجزية في
المكان فمكان الجزء هو جزء مكان الكل فكذلك لا يكون المركب مكان الا بعد حصول التركيب
والتركيب امر يعرض بعد الابداع فلو كان المركب حالة الابداع يلزم وجود الخلاء قبل
التركيب ثمة ومن اقتضائه الحصول فيه يلزم وجود الخلاء بعد التركيب ههنا ثم
ان التركيب حيث لا تقتضي زيادة في الجسم لتجسم فلا احتياج بسببه الى مكان زايد على ما
كان للبسائط فامكنة المركبات هي امكنة البسائط بعينها وكما ان مكان الجسم البسيط [illegible]
لا غير كذلك المركب مكانه ليس الا واحد الان مكانه ما يقتضيه الغالب من اجزائه ان كان
فيه غالب ميلا اما مط او في جهة المكان او ما اتفق وجوده فيه اذا تساوت
الميول وتجاذبت هذا المخيص اورده افضل المحققين في شرح الاشارات اعترض عليه
المحاكم بوجوه منها ان قوله مكان جزء البسيط جزء مكان الكل انما يستقيم لو كان المكان هو
البعد المفطور او الخلاء وان كان هو السطح الباطن فجزء مكان الجزء جزء مكان الكل
لا في جميع الصور فان شيئا من مكان التدوير الذي هو جزء الفلك ليس جزء امن مكان
الفلك اصلا اقول هذه المواخذة للفظية فان غرضه قدس سره ان مكان الجزء
ليس امرا خارجا عن مكان الكل اذ هو بصدد رفع الحاجة عن اجزاء البسائط وعن [illegible]
الى امكنة سوى امكنة البسائط ومنها ان القول بان التركيب لما كان عارضا بعد الابداع
فلو كان افراده محدثة الا ان مطلق المركب حالة الابداع لزم وجود الخلاء منظور فيه
لان المركب وان كان افراده محدثة الا ان مطلق المركب قديم فلا زمان الا ويوجد في [illegible]
المكان مركب اقول مطلق المركب وان كان قديما لكن تحققه انما يكون بعد تحقق البسائط
بعدية بالطبع فلو كان له مكان سوى امكنة البسائط يلزم الخلاء في تلك المرتبة [illegible]
الخلاء مطلقا مستحيل عندهم في اي مرتبة كان كما يظهر من تقريرهم على الجسم الحاوي [illegible]
في اثبات العقول ومنها انه لا يجوز ان يتمكن في ذلك المكان بسيط قسرا ولو كان القاسر [illegible]
الخلاء اقول لما كان تحقق القسر في كل مرتبة بعد تحقق الطبع عاد المحذور المذكور عليه

ومنها فلو

ومنها الخلو واما مكان المركب ما يقتضيه غالب اجزائه على الاطلاق اوجب المكان فهو
ممنوع اليه لجواز ان يكون الصورة النوعية التي للمركب مقتضية لحصوله في مكان المطلوب [illegible]
يفيد الصورة النوعية ثقلا عظيما كما ان ثقل الذهب ليس لثقل الاجزاء الارضية بل هو
مستفاد من صورته النوعية اقول ان ما ذكره مع كونه مجرد احتمال البعيد عن التحصيل
كما يحصل الحكم به الحس الصحيح لا يقدح في اصل المقصود من عدم احتياج المركب الى غير امكنة
البسائط ولا يخفى ان ثقل الذهب وان لم يكن لثقل اجزائه الارضية لكن فعل الصورة ينبغي ان
يناسب لفعل الغالب من الاجزاء المادية لها فكثرة الاجزاء الثقيلة المستحيلة ثقيلة
ما له مدخل في افادة صورة ذلك الثقل البتة **فصل** في الشكل قد علمت معناه فلا حاجة
الى ان نعيده ولما كان الشكل من الاحوال التي يعم الاجسام كلها ذكره ههنا فقال كل جسم فله
شكل طبيعي لان كل جسم متناه وكل متناه فانه متشكل وكل متشكل فله شكل طبيعي فكل جسم فله
شكل طبيعي اما ان كل جسم متناه فلما مر واما ان كل متناه فهو متشكل فلما مر ايضا فلا حاجة
الى قوله فلانه يحيط به حد واحد او حدود فيكون متشكلا فله شكل طبيعي لانا لو فرضنا
ارتفاع تاثير القواسر بل الامور الخارجية عما يتم به قوامه لكان على شكل معين لكونه
على شأن مخصوص وذلك الشكل اما ان يكون لطبيعته سواء كان بلا واسط او بوسط
مستند اليه او القاسر لا سبيل الى الثاني لانا فرضنا عدم القواسر فاذن هو عن طبيعته [illegible]
المطلوب فان قيل كما ان الفلك لا يخرج عن وضع معين وعندهم انه لا يقتضي وضعا معينا
فلكم لا يجوز ان لا يكون شيء من الاشكال طبيعيا للجسم مع عدم خلوه عن واحد معين
منها قلنا الفرق ثم لا يجوز ان لا يكون شيء من الاشكال طبيعيا للجسم مع عدم خلوه بين
الصورتين بين اذ الوضع الذي هو من تمام المقولة انما يحصل بسبب الخارج ومع قطع
النظر عن الغير لا يتحقق اصلا لا مط ولا معينا فلذلك حكم بان الفلك لا يقتضي وضعا
معينا واما الشكل الطبيعي المعين فانه حاصل للجسم مع قطع النظر عما عداه ولذا حكم بكونه
طبيعيا واعلم ان الشكل الطبيعي للبسيط هو الكرة اذ الطبيعة الواحدة في المادة الواحدة
لا تفعل الا افعالا متشابهة واتفاق البسائط في الشكل المستدير لا يدل على اتفاقها في الطبيعة
لان اختلاف المعلولات وان اوجب اختلاف العلل ولكن اشتراكها لا يوجب اشتراكها

فصل

ولا يجوز مع ذلك استنادها الى الجسمية المشتركة لانها من حيث هي هي غير متاخرة عن
المقادير المختلفة باختلاف الطبايع فلا بد من استنادها من هذه الجهة الى الطبايع
اقول وههنا شيء اخر وهو ان البسايط وان اشتركت في اصل الاستدارة لكنها مختلفة انحا
نوعيا كما بين في موضعه فلا بد لها من علل مختلفة بالنوع وما هي الا طبايع تلك الاجسام التي
هي صورها النوعية واعلم ان طبيعة الارض تقتضي الكروية وتقتضي الكيفية الحافظة
لاي شكل كان ولا منافاة بين ذينك الاقتضائين بل الثاني موكد للاول لكن عدم كونها
على الاستدارة لاجل انها صارت مقسورة بالاسباب الخارجية كالرياح والامطار و
السيول ولما ازالت هي عنها الشكل ولم تزل اليبوسة صارت اليبوسة حافظة الشكل القسري
ومنعت عن العود الى الشكل الطبيعي بالعرض وهو وضع ذلك لكونها مقسورة من جهة
ومطبوعة من وجه كالمريض الذي تفعل طبيعته في بدنه الذي خلت رطوبته الغريبة
حرارة توجب فساده واعلم ان اختلاف الافلاك التي ارتكز فيها كوكب او تدوير او خارج
في الشكل لاجل القسر وكذا اختلاف المترسية لاجل اختلافه رقة وغلظا ليس بسبب
القاسر لعدمه في الفلكيات على رايهم ولا بسبب صورة واحدة والا لزم ان يكون فعل
الطبيعة الواحدة مختلفا بل بسبب الصور المتعددة والفعل كما يختلف باختلاف القابل
كذلك يختلف باختلاف الفاعل فالصورة المتعلقة بالفلك الكلي وان اقتضت كروية
شكل الفلك لكن اتصلت به صورة اخرى افرزت منه كرة اخرى هي كوكب او تدوير
او خارج مركز فحصل في شكله اختلاف بالعرض وتعدد الصور ليس مقصورا على اختلاف
المواد واختلاف استعداداتها بل يجوز ان يكون ذلك بسبب اختلاف الفواعل فكما
ان يحصل لبعض المركبات صورة كمالية بحسب فطرتها الثانية لامور تعود الى القوابل
واستعداداتها كذلك جاز ان يحصل لبعض البسايط صورة كمالية بحسب فطرتها الاولى
لاسباب تعود الى العقول الفعالة او تصوراتها النظام على الوجه الاشرف الا انه قال
صاحب المحاكمات ههنا اشكالات احدها ان الصورة النوعية الاولى لما كانت صورة
الفلك الكلي فلا بد ان تسري في جميع اجزائه واما الصورة الاخرى فانها صورة الخارج
مختصة به فيكون فيه الصورتان النوعيتان وهو محال وجوابه المنع عن استحالة ذلك

فان جميع

فان جميع صور العناصر في المركب باقية وحدثت فيها صورة اخرى نوعية سارية في جميع
اجزائه وهي العناصر فيكون في كل عنصر صورتان نوعيتان اقول الحق في الجواب ان يقال
ان صورة الفلك وكذا صورة ما ذكر فيه غير سارية في اجزاء الجسم حتى يلزم ما ذكره
من كون جسم واحد ذا صورتين نوعيتين بل انما تعلقت بمجموع الجسم من حيث هو مجموع
لا بكل جزء من اجزائه اذ صورة الفلك بعينها نفسها المجردة فان الصورة صنفان صورة
تقوم بمواد الاجسام سواء كانت سارية كالصورة المعدنية او غير سارية كالصورة
الحيوانية وصورة لا تقوم بمواد الاجسام بل قوامها بذاتها ولما كانت كل فلك بل
كل كرة اشير به صورة مجردة هي في ذاتها تحصيل بهيئة فلا يكون لها صورة منطبقة فان
ذلك كما قال المحقق الطوسي ره شيء لم يذهب اليه ذاهب اذ الجسم الواحد يمتنع
ان يكون ذا نفسين اعني ذاتين وقد صرح هذا العلامة بان القوة المنطبعة فيها
كالخيال فينا كيف يكون صورة جوهرية لها واما ما افاده في الجواب من تجويز كون
جسم واحد ذا صورتين نوعيتين كالاجزاء العنصرية للمركبات ففساده مما لا يخفى اذ
ح ان يكون لشيء حقيقتان مختلفتان حتى يكون جسم واحد فلكا وكوكبا او نارا وياقوتة
وصور العناصر في المركبات العنصرية وان كانت باقية على التحقيق والصورة الاخرى
سارية فيها لكن لا يلزم من ذلك ان يكون لعنصر واحد صورتان نوعيتان بيانه ان
للمركب العنصري كالياقوت مثلا وكالاعضاء البسيطة الحيوانية اجزاء مقدارية متحدة
بالمهية والوجود واجزاء متباينة بالمهية والوجود والصورة الياقوتية او اللحمية او
العظمية انما هي سارية في جميع تلك الاجزاء المتشابهة الحاملة للكيفية المزاجية لا
في كل واحد من الاجزاء المتباينة البسيطة فان الجزء البسيط من النار والهواء كيف
يباقي لها استعداد قبول الصورة التركيبية وقال ايضا ومنها انه لو كان في الفلك
صورتان كان فيه تركيب قوى وطبايع فلا يكون بسيطا اقول وعبارة [illegible]
لك عدم ورود هذا السؤال حتى يحتاج الى ما اجاب به عنه من ان منع تركيب الطبايع
والقوى ان يكون لجزء الجسم قوة ولجزء اخر قوة اخرى حتى اذا كان لجزء ان يكون
لجزء الجسم قوة ولجزء له قوتان وليس الامر في الفلك كذلك لان احدى الصورتين

سارية في الجميع والاخرى مختصة بالبعض ثم قال والاقرب ان الصورة التي تتعلق بجميع الفلك
وبنوعه سارية في جميع اجزاء الفلك فيكون الخارج والمتمم افرادا من نوع واحد فيلزم تعدد
افراد نوعها المبدع وقد صرحوا بوجوب انحصار المبدع في شخصه اقول وجوابه ان كل
من واحد المتممين ليس جسما مستقلا بنفسه بل هو جزء طبيعية الفلك فلا يجب ان
يكون له صورة مستقلة ولذلك لم يكن كرة متشابهة الثخن كيف ولو كانت له طبيعة
مستقلة لكانت له حركة مختصة تخرج نفسها الاوضاع من القوة الى الفعل ليشتبه
مبدءها المفارق كما هو المقرر عندهم واما الخارج فهو من حيث كونه جزءا من الفلك
لم يكن جسما مستقلا ولم يكن له حركة خاصة ولا مبدء حركة خاصة من الحيثية المذكورة
واما من حيث كونه كرة مستقلة فله حركة خاصة متنوعة يكون مبدءها هو من هذه
الحيثية مباين الحقيقة للفلك الشامل فلا يلزم من هذا الا انهم في شيء من الصور تعدد
افراد المبدع واعلم ان فاعل اشكال الاعضاء في الحيوان ومقاديرها واوضاعها المختلفة
التي يلاحظ في كل منها هيئة خاصة يجب ان لا يكون قوة طبيعية عديمة الشعور بسيطة
حتى يحتج للتجسم اعتذارا ولدفع لزوم كون الحيوان كرة واحدة او مجموع كرات متعددة على
ما فصل في موضعه فان فطرة سليمة تشهد على ان مثل هذا الترصيف المحكم والترتيب
الانيق الذي تحيرت العقول عن الوصول الى غايات منافعها يستحيل صدوره عن شيء
عديم العلم والادراك وهو ظاهر ولا عن النفس ايضا سواء كانت ناطقة او غير ناطقة
اما الاول فلان النفس لا تحدث الا بعد البدن واما ثانيا فلانا الان عند كمال علومنا
لا نعلم كيفية الاعضاء في اشكالها ومقاديرها واوضاعها الا بعد ممارسة التشريح
فكيف يمكن ان يقال انا كنا عالمين في ابتداء تكوننا بهذه الامور واما ثالثا فلانا الان
عند استكمال قدرتنا لا نتمكن من تغيير دقيقة من اوصاف ابداننا ففي ابتداء امرنا غاية
الضعف كيف قدرنا على التركيب مثل هذه البنية فثبت ان مشكل الابدان وخالقها
مدبر حكيم وفاطر عليم بواسطة الملائكة الموكلين على عالم الاجرام كما هو راي اساطين
الحكمة والتالهين كافلاطون ومن قبله اصحاب المعارج والارتقاء الى الملكوت الاعلى

فصل في الحركة والسكون لما كانت الحركة من الاحوال التي تعرض للجسم الطبيعي

بما هو

بما هو هو والسكون مقابل له تقابل العدم والملكة اراد بالبحث عنهما في هذا الفصل
تعريفهما اولا لتوقف البحث عن احوالهما على تصور ماهيتهما وقدم الحركة التي هي الملكة
على السكون الذي هو العدم في التعريف لتوقف تعريفه على تعريفها اذ الاعدام انما
تعرف بملكاتها فقال اما الحركة فهي الخروج من القوة الى الفعل على سبيل التدريج
او يسيرا يسيرا لا دفعة اعلم ان تعريف الحركة بهذا الوجه مما جرت به عادة قدماء الفلاسفة
وتوضيحه ان الموجود اما ان يكون بالفعل من كل وجه كالمبدء الاول تعالى وضرب
من الملائكة او بالفعل من بعض الوجوه وبالقوة من بعضها ضرورة امتناع كونه
بالقوة من جميع الوجوه حتى في كونه موجودا او القوة حاصلا له وغيرها حاصل له والا
محال ومن شان كل ذي قوة ان يخرج منها الى الفعل المقابل لها اذ لو امتنع الخروج
اليه فلا قوة عليه فذلك الخروج قد يكون دفعة وقد يكون تدريجا وهو بالمعنى الاعم
يعرض لجميع المقولات لكن الاصطلاح وقع على استعمال لفظ الحركة فيما كان خروجا
على التدريج وهذا لا يمكن الا في بعضها كما سيرد عليك وطعن المعلم الاول في هذا
التعريف بكونه متضمنا للدور اذ معرفة التدريج ويسيرا يسيرا متوقف على معرفة الزمان
وكذا اللادفعة الماخوذ في حدها اذ الدفعة الماخوذة في حدها الآن الذي هو عبارة
عن طرف الزمان والزمان مقدار الحركة واجاب عنه صاحب المطارحات بان الآن
واللادفعة والتدريج لها تصورات اولية لاعانة الحواس عليها ثم الجائز ان يحد
الحركة بهذه الامور ثم يجعل الحركة معرفة للزمان والآن الذين هما سببان لهذه التصورات
الاولية القصور واستصوبه الامام الرازي في مباحثه المشرقية والحق خلاف
ذلك لا لما قيل من انه لا يمكن تعقل التدريج بدون تعقل الزمان سواء قلنا ان
تصور التدريج بديهي اولا اذ كون تعقله متوقفا على تعقل الزمان غير مسلم وان
توقف ثبوت التدريج على ثبوت الزمان بل لانه لا بد ان يعتبر في تلك الامور انطباقها
على امر ممتد غير قار الذات لئلا ينتقض التعريف بالانتقالات الفكرية التي يقع في آنات
متعاقبة يتوسط بين كل اثنين منها زمان وليست بحركة والممتد على هذا الوجه هو
الزمان واجاب عنه بعضهم بان تصور كل من الحركة والزمان بوجه ما بديهي وقد

اخذه كذلك الوجه البديهي من كل واحد منهما في تحديد ماهية الاخرى فلا دور ويرد ذلك بان
تحديد الزمان يتوقف على اخذ الحركة على وجه الاتصال وهو غير ما يكفي في تعريف الحركة
تلك الحقيقة الاتصالية فلا اعطاء يقال الماخوذ في تعريف الزمان انما هي الحركة باتصالها
بحسب المسافة والماخوذ في تعريف الحركة انما هو الزمان الممتد المتصل بنفس انه الة
وقصد تحديدها انما هي حقيقة الحركة بحسب اتصالها التي لها من قبل الزمان فلا دور ثم اعلم
ان لفظ الحركة تطلق على معنيين احدهما توسط الشيء قبل وصوله الى المقصد بحيث يكون فيه
بخلاف حالي الطرفين فهذا هو صورة الحركة وهو معنى واحد شخصية غير متغيرة
بتبدل حدود التوسط اذ كون المتحرك متوسطا ليس في حد دون حد بل لانه
على الصفة المذكورة ثم ان ذلك التوسط وان كان بحسب ذاته واحدا شخصيا مستقرا
لكن بواسطة نسبته الى حدود المسافة الغير المتناهية بالفرض مما يقبل انقساما
بغير نهاية بالفرض اذ لحدوده بالقوة من جهة اتصال موافاة حدود المسافة يصير متغيرا
بحسب ذاته غير مستقر بحسب النسبة الى تلك الحدود وكما ان كل حد في المسافة المتصلة
وكل نقطة الخطين طرفيه لا يكون بالفعل لكن بالقوة فكذلك كل كون من هذه الاكوان
لا يكون الا بالقوة فهذا المعنى من الحركة موجود بين صرافة القوة ومحض الفعل فلذلك
رسموها بانها كمال اول لما بالقوة من جهة ما هو بالقوة وثانيهما ما يحصل من الاول
بسبب استمراره واختلاف نسبته الى حدود المسافة وهو امر متصل منطبق على
المسافة منقسم بانقسامها واحد بوحدتها وهذا الامر يسمى الحركة القطعية والاولى
الحركة التوسطية كانها فاعلة للقطعية مثال ذلك القطرة المشتعلة كراس مخروط
مماس لسطح مرسوم بحركته وسيلانه على ذلك السطح خطا ما فقد يعرض للقطرة ما هي
مشتعلة تحصل من استمرارها على ذلك السطح خط يعرض فيه نقطا متوهمة ليس شيء منها
فاعلة له او جزءا له بل متاخرة عنه ففي الحركة شيء كالخط المرسوم وهو الحركة المتصلة
القطعية وشيء كالنقطة الفاعلة للخط وهو الحركة التوسطية واشياء كالنقط
المفروضة فيه التي لم تفعله بل تاخرت عنه وهي الاكوان المفروضة حسب انقسامات حدود
المسافة وفي الزمان ايضا شيء كالراسم يقال له الان السيال وشيء كالمرسوم يقال له

الزمان

الزمان المتصل واشياء كالحدود والنهايات يقال لكل منها الان بالمعنى الاخر فكل من
الامور الثلاثة في كل واحد من الاشياء الثلثة ينطبق على نظيره في الاخرين ولا يبقى
الباقي مع المتحرك الا الواحد المستمر من كل منها ضرورة انه لا يكون مع المتنقل حظ
المسافة فقد خلا عن الحركة بمعنى القطع فقد انقضت ولا الزمان المتصل فقد
فاذا انما يكون معه من القطع التوسط ومن المسافة النقطة او ما في حكمها ومن
الزمان الممتد ذلك الان واعلم ان المتحرك من حيث انه متحرك حالة بعينها حال
الحركة في تحقق الامور الثلثة فيه فانه من حيث انه متوسط بين مبدا المسافة
ومنتهاها هو مع استمراره مبدا للقطع من حيث انه قد اشتغل اذ هو بهذا الاعتبار كانه شيء
ممتد منطبق على المسافة وقطعه من حيث انه وصل الى حد حد للقطع من حيث انه قطع
المسافة الى ذلك الحد واما السكون فهو عدم الحركة عما من شانه ان يتحرك فالتقابل
بينهما تقابل العدم والملكة فالموجود الذي هو بالفعل من جميع الوجوه لا يكون متحركا
ولا ساكنا واما الموجود الذي له جهتا قوة وفعل لا يمكن خلوه عنهما جميعا كالجسم فان قيل
ان يقول بما يقتضي انا في زمان الحركة فنقول الجسم اما ان يكون فيه متحركا في
الحركة في الان ويلزم بان انه جزء غير متجزئ من المسافة لتطابقهما وهو محال او ساكنا
فلا يكون الحركة متصلة وقد وضع انها متصلة باتصال المسافة غير مؤتلفة من الاجزاء
الغير المنقسمة فيلزم خلو الموضوع القابل عنهما جميعا فيجاب بان الجسم لا يكون في ذلك
الان متحركا ولا ساكنا لان كلا من الحركة والسكون انما يتحقق في الزمان لا في الان لا
يقال اذا لم يكن الجسم متصفا بالحركة في الان كان متصفا فيه بسلب الحركة عما من شانه
الحركة وايضا فيلزم ان لا يكون الجسم متحركا ولا غير متحرك وهو ارتفاع النقيضين لانا
نقول في الجواب عن الاول ان نقيض الحركة في الان هو عدم الحركة في الان على ان يكون
في الان قيدا او ظرفا للنفي اي الحركة المنفي اي عدمها وعن الثاني بانه لا يلزم من عدم
حركته وسكونه في الان خلوه عنهما في نفس الامر اذ الحركة في الان اخص من الاسكون
وما يساويه فانتفاؤها لا يستلزم انتفاء مساوي الاسكون المتحقق في الحركة لا
في الان والحاصل ان الان اخذ ظرفا للاتصاف فنختار ان الجسم متصف فيه بالحركة

ان

بالحركة الواقعة في الزمان لا فيه وان جعل ظرفا لوقوع الحركة والسكون نقول انه
لا يقع شيء منهما فيه ولا يلزم من ذلك خلو الموضوع عنه عن الاتصاف بهما واعلم ان
الحركة لما كانت عرضا قائما بغيره فلا بد له من قابل وفاعل اما القابل لها فلا بد ان يكون
امرا ثابتا حتى يعرض له الحركة فهذا الثابت اما ان يكون امرا بالقوة فقط او بالفعل
فقط او ذا جهتين والاول محال اذ العرض لا بد له من محل متقوم بالفعل وكذا الثاني
لان ما بالفعل مطلقا قد حصل له جميع ما يجب له ولم يكن له منتظر اصلا وما ليس فيه شيء
ما بالقوة لم يتحرك اذ كل متحرك يطلب بالحركة شيئا لا يحصل له بعد وايضا فان الحركة
امر طارئ على الشيء ويجب ان يكون ما يعرض له شيء متجدد مستعدا على القوة والاستعداد
على ما سيجيء فلا يكون بالفعل مطلقا فظهر ان المفارق عن المادة لا يعرض له الحركة فيجب
ان يكون الحركة موجودة في شيء مركب مما بالقوة ومما بالفعل وهو الجسم واما الفاعل
للحركة فيجب ان يكون امرا غير الجسم بما هو جسم كما اشار اليه بقوله وكل متحرك فله محرك
غير جسميته اما ما يتحرك باسباب من الخارج مثل المدفوع والمجذوب فلا اشتباه في ان محركه
جسما امر خارج عنه ظ واما الذي لا يعرف له محرك من خارج ففي كونه متحركا من غيره
يحتاج الى نظر واستدلال وعليه براهين كثيرة نختار منها ثلاثة الاول هو ما اشار اليه
المص بقوله اذ لو تحرك جسم بما هو جسم لا بعلة غير كونه جسما لكان كل جسم متحركا
لاشتراك الاجسام في الجسمية والتالي كاذب لسكون بعض الاجسام كالارض
مثلا فالمقدم مثله واعلم انك لما علمت ان المتحرك هو الجسم وكان الجسم جنسا لكل الانواع
الجسمانية فلك ان تقول هذا البرهان منقوض بقولنا ان البياض لو كان باللون
الذي يقارنه بياضا لذاته لكان كل لون بياضا وليس كذلك مع كون اللون بياضا
يحتاج الى علة وهو محال لكنا نقول فرق بين الجنس في المركبات الخارجية وبينه في
البسائط فان الجنس في الاشياء المركبة يمكن ان يجرد عن جنسية ويؤخذ بحيث
يصير نوعا حقيقيا لا يفصل من الفصول بل النفس طبيعة وذلك لان جنسية الجسم مثلا
ليست باعتبار انه مجرد جوهر متكمم غير داخل فيه شيء اخر كالانسانية والفرسية
وغير ذلك اذ هو بهذا المعنى غير مختلف في الاجسام لشيء ولا يخلو بل باموره متقابلة

اليه

اليه من خارج وهو بهذا المعنى لا يصدق على الانسان والفرس وغيرهما لانها مركبة
منه ومن شيء اخر بل يكون مادة لها فيكون نوعا محصلا لان حقيقته قد تمت وتحصلت
في الخارج والا لما امكن ان ينتقل الجسم من الجمادية الى النباتية ومن النباتية الى
الحيوانية بل انما يكون جنسا بمعنى انه جوهر ذو طول وعرض وعمق بلا شرط ان
لا يكون غير هذا او يكون واذا اخذ هكذا فكونه ذا حشو وتعذر لا يلزم ان يكون امرا
خارجا عنه لاحقا به اذ يصدق على الحساس والمغتذي وغيرهما من الحقائق المختلفة
الجسمانية انه جوهر ذو اقطار ثلاثة وان لم يصدق عليها انها جوهر ذو اقطار ثلاثة
فقط واما اللونية مثلا فلا يمكن ان يقرر لها ذات الا ان تنوع بالفصول ولا توجد
في الخارج لونية وشيء اخر غير اللونية يحصل منهما البياض كما وجد في الخارج جسمية
وصورة اخرى غير الجسمية يكون الانسان حاصلا منهما فظهر ان الجسم يلحقه علل
في الوجود فيجعل هذا الجسم شيئا دون ذلك الجسم لا مدخول في الذهن فقط واما البرهان
الثاني فهو انه لو تحرك جسم من الاجسام عن ذاته لما امكن توهم امر في غيره توجب بطلان
حركته وان كان ذلك هو السكون في حيزه او حصول ما هو المطلوب بالحركة اي مطلوب
كان وبطلان التالي ضرورة يوجب بطلان المقدم ومنهم من قرر هذا البرهان هكذا
لو تحرك جسم بالجسمية فلو لم يكن له في حركته مطلوب لكان اما متحركا الى كل
الجهات او الى بعضها والاول يوجب التوجه في حالة واحدة الى جهات مختلفة وهو
هو بديهي الاستحالة والثاني يوجب الترجيح بلا مرجح وهو محال ايضا وان كان له
مطلوب وجب سكونه والا لكان المطلوب بالطبع متروكا بالطبع والتالي باطل
لانه لا يكون متحركا لذاته لامتناع زوال ما بالذات وقد فرض كونه كذلك هف
فالمقدم مثله اقول فيه بحث اما اولا فلعدم اختصاص هذا الوجه بهذا المطلوب لانه
يجري فيما اذا كان تحرك الجسم بشيء غير جسميته بل الطبيعية وهو على حالة الطبيعية
بل الاولى ايراده لنفي كون شيء من الحركات ملايما للذات الطبيعية بما هي هي واما ثانيا
فلانه يجوز ان يكون مطلوب الجسم المتحرك امرا يستحيل حصوله بالكلية كما في الفلك
مثلا فلا يلزم سكون الجسم عند حصوله لو لم يكن له مطلوب اخر واما اذا كان ثالثا

ان ينتهى لىكمال بعد كمال الى غير النهاية ويحدث فيه شوق بعد شوق فيتحرك
من غير انقطاع واما البرهان الثالث فهو ان الحركة امر يحدث دائما وكل حادث فله
علة فاعلية محدثة وهي المحرك وهو اما ان يكون نفس المتحرك او غيره والاول باطل
لان المحرك من جهة ما هو محرك من جهة ما مفيد لوجود الحركة والمتحرك من جهة انه
متحرك مستفيد لوجود الحركة ولا يجوز ان يكون شيء واحد من جهة واحدة مفيدا او
مستفيدا ولا ينتقض هذا بمعالجة النفس فانها اذا المعالج النفس من جهة ما لها من
الطبابة وملكة المعالجة والمستعلج هي من جهة ما لها من المرض واستعداد قبول
العلاج من جهة التعلق بالبدن فالطبيب معالج والمريض متعالج فموضع الثاني
والثالث مختلف فيه واعلم ان الحركة تتعلق بامور ستة وهي المحرك والمتحرك و
ما فيه الحركة وما منه الحركة وما اليه الحركة والزمان وقد جرت العادة بتقسيمها
باعتبارين من هذه الستة المحرك وما فيه الحركة كما فعله المصنف والانسب تقديم التقسيم
باعتبار الفاعل لكن المصنف قدم التقسيم باعتبار المسافة وقال ثم الحركة على اربعة
اقسام باعتبار المقولة التي تقع فيها الحركة ومعنى كون الحركة واقعة في مقولة هو ان
يكون للموضوع في كل آن يفرض من آنات زمان تلك الحركة فرد من تلك المقولة يخالف الفرد
الذي يكون في آن آخر منها مخالفة نوعية او صنفية وقد يعنى بها عبارة عن تغير
حال تلك المقولة المعينة وهذا باطل لان معنى التسود ليس ان سوادا واحدا اشتد
حتى يكون الموضوع الحقيقي للحركة في السواد نفس السواد كيف وذات الاقل في نفسها
كانت ناقصة والزائدة ليست بعينها الناقصة ولا ثانيا في الاخر ان يقال ذات الاول
باقية وينضم اليه شيء آخر فان الذي ينضم اليه ان لم يكن سوادا بل يكون شيئا آخر
فما اشتد مجموع السوادية بل حدثت فيه صفة اخرى وان كان الذي ينضم اليه سوادا
آخر فيحصل سوادان في محل آخر بلا امتياز بينهما في الحقيقة او المحل او الزمان و
هو محال واتحاد الاثنين من السواد غير متصور لانهما ان بقيا اثنين فلا اتحاد
وكذا ان انتفيا او انتفى احدهما فقد علم ان شدة السواد ليست ببقاء سواد
وانضمام آخر اليه بل بانعدام ذات الاول وحصول سواد آخر اشد منه وههنا بحث

وهو انه

وهو انه لو كان معنى وقوع الحركة في مقولة هذا الذي ذكرتم يلزم ان لا يتحقق
حركة في مقولة لان الانتقال من فرد من المقولة الى فرد آخر منها انما يتصور اذا كانت
الافراد موجودة بالفعل وليس كذلك والا لزم تتالي الآنات وانحصار ما لا يتناهى
من الموجودات المترتبة بين حاصرين وجوابه ان تلك الافراد وان لم تكن موجودة
متميزة بالفعل لكنها موجودة بالقوة القريبة من الفعل بمعنى ان اي آن فرض لو انقطعت
الحركة فيه يلبس المتحرك بفرد مخصوص من تلك الافراد فيه ويرد هذا بانه يلزم
ان لا يكون للمتحرك الاين في زمان الحركة مكان بالفعل ولا للمتحرك الكمي كم بالفعل
وهو باطل بالضرورة واجاب عنه العلامة الدواني بان المتحرك انما يتصف بالفعل حال الحركة
بالمتوسط بين الافراد وذلك المتوسط حالة بين صرافة القوة ومحوضة الفعل والعلم
الضروري هو ان الجسم لا يخلو من تلك الاعراض والمتوسط فيها واما انه لا يخلو من افرادها
بالفعل فليس ضروريا فلا يبقى هنا علينا الا البرهان وربما اقتضى خلافه فهذا كلامه و
لا يخفى ما فيه فان المتحرك في الاين مما احاط به جسم في كل آن فرض بالضرورة له اين
بالفعل والا فيلزم الخلاء وهو محال وان بعض الافلاك غير منفكة عن الحركة الوضعية فيلزم
ان لا يكون لها وضع اصلا في وقت من الاوقات والحق ان افراد المقولة التي يقع فيها
الحركة ليست منحصرة في الافراد الآنية بل لها افراد آنية هي معيار السكون وافراد زمانية
تدريجية الوجود منطبقة على الحركة بمعنى القطع بل هي عينها على ما ذهب بعضهم فيكون
للمتحرك ما دامت الحركة باقية على اتصالها فرد واحد زماني متصل غير قار وهو مقدار
بالعرض متضمن لجميع الحدود التي فرضت للمتحرك في آنات زمان الحركة تكون نسبة
تلك الحدود اليه نسبة النقط الى الخط الى السطح فالفرد الزماني حاصل للمتحرك بالفعل
من دون فرض اصلا واما الافراد الآنية التي هي حدود ذلك الفرد وابعاضه فهي موجودة
بمجرد الفرض فلا يلزم خلو الجسم عن المقولة المتحرك فيها ولا تتالي الآنات ولا اثبات
ولا انحصار الغير المتناهي بين الحاصرين اذ لا يوجد فرد منها في حال الحركة فضلا
عن تتالي الآنات منها او كونها غير متناهية وبما قررناه وبيناه قد ثبت وتحقق عند
النظر المحقق وجود الحركة القطعية التي هي في ذات هوية متكممة اتصالية منقسمة

المقادير لا الى نهاية من الاجزاء المتشابهة في الحد والرسم سواء كانت عين المقولة
التي وقعت فيها الحركة او غيرها لا نقول انما هو اخر ما ذكر في الحاشية الملكوتية بيانه
ان المتحرك ما دام كونه متحركا له باعتبار الحركة التوسطية حالة شخصية بسيطة غير
متوسط منقسمة زائدة المقادير متوسط بين المبدأ والمنتهى وهي ليست منطبقة
على شيء من اجزاء المسافة ولا تلزم الانطباق بين المنقسم بالذي ليس لها الا الانطباق
على الحدود المفروضة في المسافة لا المقادير التي هي واقعة بين تلك الحدود فلو تحقق
في الخارج لا الحركة التوسطية يلزم ان لا ينال المتحرك شيئا من اجزاء المسافة
فيكون لا محالة ينتقل من حد الى حد اخر بلا موافاة قدر من المسافة يكون بينهما فيلزم
طفرات غير متناهية بحسب اجزاء غير متناهية بفرض بين الحدود المفروضة الغير المتناهية
فيكون جميع الحدود مدركة وجميع المقادير متروكة وهذا اشد انحاء الطفرة حيث تقع
في جميع اجزاء المسافة ولي فيه نظر بالنقض والمنع والمعارضة اما اولا فلانتقاضه بما
اذا فرض نقطة كراس مخروط مار على خط من سطح فلا محالة تلاقي تلك النقطة جميع
اجزاء الخط مع انه لا انطباق للنقطة بالقياس الى الخط لانقسامه وعدم انقسامها فكذلك
حكم الحركة التوسطية بالقياس الى المسافة واما ثانيا فانه وان سلم انه لا موافاة
بحسب تلك الحركة لاجزاء المسافة في كل ان فرض من انات زمان الحركة لكن لا نسلم انه
لا موافاة لها في ذلك الزمان فان موافاة الغير المنقسم مع المنقسم ان استحال في الان لكن لا
يستحيل في الزمان وهذا كما ان الانطباق الاني غير ممكن بين الخط المستقيم والمستدير
ولكن الانطباق الزماني بينهما ممكن بل متحقق واما ثالثا فلان نسبة الحركة التوسطية
الى الحركة المتصلة لما كانت كنسبة القطرة النازلة الى الشعلة الجوالة الى الشيء المتصل
المستقيم والمستدير فلو لم يكن لها الا موافاة الحدود دون اجزاء المسافة لم يكن ما يفعله
ويرسمه متصلا واحدا بل اشياء غير منقسمة متفاصلة سواء كان المرسوم موجودا
عينيا او خياليا فقد ظهر بما ذكرنا انه مع قطع النظر عن وجود الحركة المتصلة وعدمها
يجب للمتحرك باعتبار الحركة التوسطية موافاة جميع اجزاء المسافة وحدودها فوافاتها
لها ليست دليلا على وجود المرسوم من الحركة بل على وجود الراسم منها لا غير واعلم انه

يجب علينا

يجب علينا ان نذكر بعضا من الشبه الواردة على ثبوت الحركة الانفصالية في الخارج
وجود الخلاء لكا القياس عليها غيرها لان كثيرا من الشكوك الواردة على اتصال الجسم يتوجه
اليها فاندفاعها يندفع تلك الشكوك كما وعدنا في اوائل الكتاب فمنها ان المتحرك ما
يصل الى المنتهى لم يوجد الحركة بتمامها واذا وصل اليه فقد انقطعت الحركة والجواب
امتناع وجودها في ان الوصول الى المنتهى وكذا في كل ان من الانات ثم لا يلزم منه
امتناع وجودها مطلقا لان رفع الخاص لا يستلزم رفع العام بل الحركة بمعنى القطع انما
توجد في زمان نهاية ان وصول الجسم الى المنتهى فان قيل الحركة بمعنى القطع لا توصف
بالوجود العيني قبل الوصول الى الغاية ولا حال الوصول اليه لما مر ولا بعده كما لا يخفى فلا
يتصف بالوجود العيني قلنا ان اردت بقولك قبل الوصول الى الغاية آنا قبل آن الوصول
اليها فالترديد المذكور غير حاصر وان اردت به اعم من ان يكون آنا او زمانا اخترنا ان
نفسها موجودة في نفس زمان هو قبل آن الوصول الى الغاية وطرفها موجود في ذلك
الآن وكل جزء منها في جزء من ذلك الزمان وفيه تامل بسيط هنالك ومنها انه لو كانت الحركة
المتصلة القطعية موجودة يلزم من اتصال الماضية منها بالمستقبلة اتصال الموجود بالمعدوم
والجواب انه ان اريد بالمعدوم في الحال اي الان المشترك بين الماضي والمستقبل فالحركة التي
في الماضي ايضا معدومة بهذا المعنى وان اريد به المعدوم مطلقا فلا نسلم ان الحركة المستقبلة
معدومة في الزمان المستقبل فالذي يلزم ليس الا اتصال الكائن في الزمان الماضي بالكائن
في الحال الكائن في الزمان المستقبل بحيث يحصل منهما موجود متصل واحد شخصي متحقق
في مجموع الزمانين ولا استحالة فيه بل هو عين المدعى ومنها ان الماضي من الحركة لو كان
موجودا فاما ان يراد ان وجوده مقارن لوصف الماضي فيلزم ان يكون موجودا وقت انقضائه
اذ لا معنى للمضي الا الانقضاء فان كان مقارنا لوصف الحضور ثم زال الحضور فيلزم
ان يكون موجودا في ان [illegible] لا يكون موجودا في ان لا يكون موجودا في الماضي وعليه
يقاس مقارنته الوجود للاستقبال والجواب ان الماضي من الحركة موصوف بوصف
الانقضاء بالقياس الى الان الذي في نفس الزمان الماضي ولا يجب الحاقه مطلقا فيسلب عنه
الوجود المقيد بكونه في الان ولا يسلب عنه في الان الوجود المطلق فالان انما يكون ظرفا

لسلب وجوده فيه وليس ظرفا الكم لسلب مطلق الوجود في الاعيان وبين المعنيين فرق بعيد وكذا في القول في المستقبل من الحركة حركة في الكم كالنمو وهو ازدياد مقدار الجسم بسبب اتصال الجسم الاخر على وجه يكون للزيادة مداخلة في الاصل مداخلة في جميع اجزائه الى جميع الاقطار على نسبة طبيعية كما يكون في سن النمو فقولنا ازدياد مقدار الجسم شامل للتخلخل فيخرج بقولنا بسبب اتصال الجسم الاخر وبقولنا على وجه يكون للزيادة مداخلة في الاصل يخرج الازدياد الحاصل للجسم بسبب اتصال الجسم الاخر بسطحه الخارج وبقولنا مداخلة في جميع اجزائه الى جميع الاقطار يخرج السمن فانه في العرض والعمق وبقولنا على نسبة طبيعية يخرج الورم في جميع الاقطار والذبول عكسه وهو انتقاص مقدار الجسم بسبب انفصال بعض الاجزاء عن جميع اقطاره على التناسب كما في سن الشيخوخة وعليك بمقايسة قيوده على قيود النمو وههنا بحث مشهور تقريره ان النامي لا يخلو اما ان يكون فيه شيء ثابت او لا يكون فان كان فهو اما ان يكون الصورة فقط او المادة فقط او المجموع اما الاول فهو محال لان الصورة يستحيل بقاؤها عند تبدل المادة لاستحالة انتقال العرض واما الثاني فلا يخلو اما ان يكون الثابت كل المادة او الثابت هو البعض الذي كان فيها كالاصل والتغير انما يقع في الزوائد والاول باطل لانه دائما يتصل به شيء وينفصل عنه اخر والجسم غير باق مع الفصل والوصل وكذا الثاني لان الغذاء اذا اتصل به وشابه فان صار الكل متصلا واحدا اذا طبيعته واحدة امتنع ان يحكم على بعض الاجزاء بالثبات والبقاء وعلى بعض اخر بجواز التبدل والتغير مع اتحاد الطبيعة والماهية وان لم يتصل ولم يتحد معه فالوارد ما صار غذاء له وكلامنا فيه واما الثالث وهو ان يكون الباقي مجموع المادة والصورة فاذا لم يكن المادة باقية ولا الصورة باقية فيكون المجموع باقيه وان لم يكن فيه شيء ثابت فلا يتحقق حركة اصلا لان بقاء الموضوع شرط في تحققها كيف وزمان حركة النمو منقسم الى غير النهاية وبازائه مراتب الزيادة هي افراد المقولة التي هي الكم في هذه الحركة فاذن يلزم ان يكون هناك اشخاص متتالية غير متناهية في زمان محصور وهو محال ويمكن ان يجاب عنه بان في الجسم النامي اجزاء اصلية غير متبدلة وهي الحافظة للصورة النوعية الشخصية واجزاء متبدلة هي بمنزلة

لظهور كما

لظهور كمالات تلك الصورة فالمتحرك في النمو والذبول هو الاجزاء الاصلية مع الصورة النوعية واما قولهم ان الزيادة الغذائية اذا وصلت واتصلت بالاصل تشبهت بطبيعته لم يكن البعض اولى بالبقاء والبعض الاخر بالتبدل فجوابه ان الاصل يمتاز عن الزيادة في الاستحكام والقوة فهو بما فيه من الصورة النوعية مستعد لاستمداد تلك الزيادة وتحليلها فيصير تلك الزيادات والنقصانات كالصفات المتعاقبة على ذلك الاصل ويؤيد ذلك على ما يؤول اليه كلام الشيخ الرئيس في طبيعيات الشفاء من ان الباقي في النامي بعض المادة الاولى والنوع من الصورة وان النوع هو النامي بمعنى انه ازداد في مقداره وخلقته بسبب مادة اخرى لا المادة ولا المقدار فان المادة الباقية لم يزد مقدارها بل انضاف اليها مادة اخرى فحصل مجموع اعظم مما كان اولا اعني المادة الباقية فقط وقد ناقش عليه المحقق الدواني في شرح الهياكل بان هذا التصريح ينفي الحركة الكمية في النمو حقيقة ضرورة تبدل الموضوع بزوال التشخص عنه وحدوث اخر بعده مع بقاء النوع اقول لعل الشيخ اراد من النوع من الصورة الصورة النوعية المتشخصة ويكون مراده من النوع هو المتنوع على طريقة المسامحة المشهورة لا يقال المتحرك هو القابل للحركة والصورة في الجسم هي الفاعلة للحركة على رأيهم فكيف يكون شيء واحد قابلا وفاعلا لانا نقول هي محركة من حيث ذاتها ومتحركة من حيث اشتمالها على بعض المادة الاولى فلا منافاة لاختلاف الحيثيتين بقي شيء اخر وهو ان اثباتهم الحركة في النمو والذبول ينافي قولهم بتجدد بدن الانسان حيث ارادوا اثبات ان النفس غير جسمية وقد انكر صاحب المطارحات الحركة الكمية واستدل على نفي النمو والذبول بان النمو انما يتخلل بعض الاجزاء في الجسم والاجزاء الاولية مقدارها باق بحاله وقد انضم اليه مقدار الاجزاء الواردة فليس ههنا زيادة في مقدار جسم واحد اصلا بل انضمام جسم ذي مقدار الى جسم اخر مثله والذبول انما هو تحلل بعض الاجزاء عن الجسم وانفصاله عنه فليس فيه نقص مقدار جسم واحد بل الاجزاء الباقية باقية على مقدارها وانما انفصل عنها جسم اخر له مقدار ولا يخفى ان الامر فيهما عن حركة بعض الاجزاء الخارجية الى اجزاء الجسم بالاتصال وحركة بعض الاجزاء الى الخارج بالانفصال وهي بالذات حركة اينية وبالعرض حركة كمية

واجاب عنه الكاتب في شرح المحصل بانه لا شك ان الاجزاء الاصلية زادت عند
النمو على ما كانت عليه قبل ذلك ضرورة دخول الاجزاء الزائدة في منافذها وتشبهها
بها وفي الذبول نقصت عما كانت عليه وانكار ذلك مكابرة وقد حاكم السيد الشريف
في حاشية على شرح حكمة العين بين المعترض والمجيب بانه ان كان اتصال الزوائد بعد
المداخلة بالاصلية بحيث يصير المجموع متصلا واحدا في نفسه فالامر كما قال المجيب وان لا
فالامر كما قاله المعترض قال المحقق الدواني ان الجسم النامي ليس متصلا واحدا وكذا
الجزء الغذائي ضرورة كونهما ممتزجين وبقاء صور البسائط بالممتزجات كما قرر في
موضعه فكيف يصير مجموعهما متصلا واحدا في نفسه ثم على تقدير التنزل فلا بد من ان
ينعدم المنفصلان ويحدث جسم اخر متصل كما حقق في مقامه فينعدم الجسم بالنمو
ويحدث جسم اخر وهذا ايضا مستلزم لانتفاء الحركة الكمية في النمو لتبدل الموضوع
وان اراد بكونهما متصلا في نفسه المداخلة التامة فذلك لا تحقق الحركة في الكم
ضرورة انه لم يزد مقدار جسم واحد اصلا اذ المقدار الزائد قائم بمجموع الاجزاء الجديدة
والقديمة انتهت عبارته ولقائل ان يقول الاتصال ههنا بمعنى صيرورة الجسمين جسما
واحدا طبيعيا منقسما الى الاجزاء المقدارية متشابهة الماهية متحدة الوجود وقبل
وان كان مركبا من اجزاء اخر متباينة الماهية والوجود والاتصال بهذا المعنى يمكن ان
يتحقق بين الغذاء والمغتذي بعد فعل الغاذية وصيرورته شبيها بالمغتذي في
الجسم النامي متصل واحد في نفسه بمعنى ان له اجزاء وهمية متحدة الماهية والوجود وان
لم يكن متصلا بمعنى عدم تركيبه من الاجسام وتحقق الاتصال بهذا المعنى بين الجسمين
لا يوجب انعدامهما وانما يوجب ذلك الاتصال بالمعنى الاخر قال العلامة القوشجي
في شرح التجريد ان النمو والذبول حركة كمية موضوعهما باق بعينها فان زيد الطفل
زيد الشاب وان عظمت جثته وكذا زيد الشاب بعينه زيد الشيخ وان نقصت
جثته والسر في ذلك ان العظم والصغر في مقدارهما وهو ليس من مشخصاتهما
وكذا الحال في السمن والهزال فان موضوعهما شخص واحد وقد يشنع عليه كل
من نظر في كلامه بانه لو اراد بقوله ان زيد الطفل هو بعينه زيد الشاب انه بشخصه

نفسهما

نفسهما المجردة واحد فمسلم لكن لا يجديه اذ هي ليست موضوعة للحركة الكمية وان اراد
ان هذا البدن بعينه ذلك البدن فممنوع كيف وتبدل الكثير من اجزائه الاولى لو انصف
ما بقي اكثرها اقول له ان يقول النامي هو مجموع النفس والبدن وقد يطلق عليه
الجسم بالاعتبار الذي يكون به جسما وان لم يكن يطلق عليه باعتبار كونه مادة وقد
اشرنا اليه قبل هذا الذي تشخص المجموع من حيث هو مجموع وكذا وحدته العددية
محفوظة بتشخص النفس ووحدتها واذا صدق على المجموع الجسم بالذات صدق عليه انه
متكم واذا كان محفوظة الوحدة والشخصية متزايدة الكمية ومتناقصها فيصدق
عليه انه متحرك بحركة كمية في النمو والذبول لبقاء الموضوع وتوارد افراد المقولة عليه
لا يقال لو تحققت الحركة في الكم يلزم تحقق مقدار غير قار بناء على ما هو الحق من اتصاف
الموضوع بفرد آني تدريجي مما فيه الحركة في زمان الحركة فيلزم ان لا يكون الكم الغير
القار منحصرا في الزمان مع انه يظهر من كلامهم الانحصار لانا نقول مرادهم من الغير القار
ما يكون غير مجتمع الاجزاء حدوثا وبقاء معا لا بحسب الحدوث فقط والكم الذي يتحرك
فيه الجسم وان كان تدريجي الحدوث لكنه ثابت البقاء وكذا الزاوية الحادثة من مفارقة
خط عن خط مع ثبات نقطة مشتركة بينهما والسطح والجسم التعليمي الحادثان من قطع
الجسم شيئا وغيره نقطا ما اولا فالان معنى ازدياد الشيء في الكم او انتقاصه فيه ليس هو
ان يكون هناك كمية واحدة بعينه وقد انضمت عليها كمية اخرى او انفصلت عنها
فان هذا ممتنع كيف وقد علمت ان المتصل بالذات مما ينعدم بطريان الوصل والفصل
عليه والمعدوم لا يتصف بالزيادة ولا بالنقصان بل معناه كون ذلك الشيء بحيث
يتلبس في كل ان فرض بفرد لا يكون هذا الفرد حاصلا في ان اخر سابق عليه او لاحق
به فاذن لا يمكن ان يكون في الجسم كمية حادثة منه جزء باقية مجتمعة واما ثانيا
فلانه لا يدفع النقض من الخط الحاصل من حركة الكرة على السطح المستوي فانه تدريجي
الحدوث والبقاء جميعا فالاولى ان يجاب بان المراد من غير القار ما يكون كذلك بالذات
بمعنى انه لا يتصور كونه وضعيا اصلا وغير الحركة والزمان ليس من هذا القبيل اذ ما
من شيء من تلك الامور الا ويوجد له فرد ثابت نعم القرار مما يعرض لها بتبعيه

الحركة والزمان اعلم ان العلامة الشيرازي جعل في شرحه لكليات القانون السمن
والهزال من اقسام الحركة الكمية اذ قال واما الحركة في الكم فهي اما ان يكون الى الازدياد
او الى الانتقاص والتي الى الازدياد اما ان يكون لورود مادة اخرى وهو النمو او السمن
او لا يكون كذلك وهو التخلخل والتي الى الانتقاص اما ان يكون بافناء شيء من المادة
وهو الذبول والهزال او لا يكون كذلك وهو التكاثف وحركة في الكيف كتسخن الماء
وتبرده مع بقاء صورته النوعية وتسمى هذه الحركة استحالة ويجب ان يعلم ان
تلك الحركة لا تقع في جميع الكيفيات بل انما تقع فيما يقبل الاشتداد والتضعف
بمعنى ان محله يشتد فيه لا بمعنى ان نفسه يشتد اذ قد علمت ان ذلك مما لا يتصور و
حركة في الاين وهي انتقال من مكان الى مكان بل من اين الى اين اخر على سبيل
التدريج ويسمى نقلة وهو ظ وحركة في الوضع وهي ان يكون في الجسم المتحرك كل جزء
من حركة على سبيل الاستدارة فان لكل واحد من اجزائه نسبة الى اجزاء مكانه او ما
في حكم مكانه من نسبة الى غيره من الاجسام وقد يبقى نسبة كله مكانه فقد اختلف نسبة
اجزائه الى اجزاء مكانه على سبيل التدريج ولم يختلف نسبة مجموع الجسم الى مجموع مكانه
من حيث كونه متحركا بهذه الحركة فلا ينتقض عكسا بالكرة المدحرجة واعلم ان الجسم
قد يكون متحركا في الوضع فقط كالكرة المتحركة على احد اقطاره بشرط ان لا يفارق
مكانها وكذا البيضة اذا تحركت على قطرها الاطول والعدسية اذا تحركت على قطرها الاقصر
وكذا الاسطوانة القائمة والمخروطة القائم اذا تحركا على سهميهما وقد يكون متحركا
في الوضع والاين معا لكن احدهما يكون بالذات والاخرى بالعرض كالكرة المدحرجة
والشخص القائم اذا اصعد واعدل فلا ينتقض طرده بالثاني كما توهم وليس قوله
كله داخلا في التعريف كما زعم صاحب الحواشي بل التلخيص بمادة المثال يغني عن هذه
الحركة لئلا يقع الاشتباه بينها وبين غيرها واعلم ان الجوهر لا يقع فيه حركة ولا ال
انتقال فيه اما من شخص منه الى شخص اخر او من نوع الى نوع اخر فان كان الاول
فما تغيرت الصورة الجوهرية في ذاتها بل انما تغيرت في عارض فيكون استحالة لا كونا
وان كان الثاني فهو كالانتقال الجوهري لامتناع تحقق الانفصال الواحد فيه بين

امور متخالفة

(وبجوهر)
امور متخالفة بالماهية فيكون فيه جوهر النوع جوهرا اخر غير متناهية بالفعل وهذا محال
وهذا بخلاف الكيف فان منه ما يقبل الاشتداد والتنقص فيمكن وجود كيفية واحدة
مستمرة من مبدأ زمان الحركة الى منتهاه ولا يكون لها في جزء واحد الا مجرد الفرض وهذا
لا يتصور الا في الحال بالنسبة الى المحل الذي يتقوم بدونه فلا يمكن للصورة بالقياس
الى المادة فالكون والفساد لا يكون بحركة والبواقي من مقولات العرض لا يقبل الا
بالعرض اما الاضافة فتزيدها ان كانت عارضة لمقولة يقع فيها الحركة فهي متحركة فيها
بتبعيتها والا فلا فان الماء اذا تحرك في السخونة فقد انتقل من الاشد الى الاضعف
او بالعكس على التدريج بالتبعية وكذا الانتقال من الاعلى الى الاسفل تابع للانتقال
من اين الى اين والانتقال من الاكبر الى الاصغر تابع للانتقال الكمي ومن الاشرف في الوضع
الى الاخس فيه تابع للانتقال الوضعي واما الجدة فالتبدل فيها انما هو لاجل الاين
فالحركة فيها بالعرض لا بالذات فالحركة اولا في العمامة عند بن ثم في التعمم وفي السلاح
ثم في التسلح واما متى فان وجوده في الجسم بتوسط الحركة فان كل حركة كما سيأتي في متى
فلو كان فيه حركة لكان لمتى متى اخر وهو محال واما الفعل والانفعال فليس فيهما حركة
لان الحركة خروج عن هيئة قارة الى هيئة غير قارة لانه لو كانت عن هيئة غير قارة لما
كان خروج عنها وتركها بل امعان في تلك الهيئة مثلا ان كانت الحركة في التسخين الى
التبرد وكان الجسم في حال التسخن يتبرد فانه لم يخرج عن التسخن حتى يكون قد تحرك
في مقولة ان ينفعل فان كان قد تحرك التسخن فالحركة في غير مقولة ان ينفعل هذا
ما ذكره بهمنيار في التحصيل في نفي الحركة في مقولتي ان يفعل وان ينفعل واقول التحقيق
ذلك ان الحركة كما فرض من تلك المقولة وهذا لا يتصور في غير القار من المقولات كمقولة
متى وان يفعل وان ينفعل وكذا الحال في كل هيئة غير مستقرة من حيث انها غير مستقرة
كالحركة والزمان اذ لو تحرك شيء من مقولة متى مثلا للزم ان يكون له في كل ان
يفرض في زمان حركته شهر او سنة او غيره ذلك فيكون انتقاله من سنة الى سنة او من
شهر الى شهر وغيرها وعلى هذا القياس حكم المقولتين الباقيتين اذ قد اخذ في
مفهومهما التدريج وعدم الاستقرار فانهما التاثير والتاثر على نهج التجدد والانقضاء

في كل مقولة كما مر عبارة عن ان يكون للموضوع في كل ان من انات زمان حركته نوع

وحكم المسافة من حيث انه مسافة كك فلو تحرك جسم في المسافة من تلك الحيثية يلزم
ان يكون انتقاله من فرسخ الى فرسخ او من ميل الى ميل دفعيا بالبيان المذكور وعا
ذكرنا ظهر تحقيق كلام الشيخ حيث قال في الشفاء بالشتر ان يكون الانتقال في مقولة
متى دفعيا لان الانتقال من سنة الى سنة ومن شهر الى شهر يكون دفعيا ونقول
ان كل حركة باعتبار المحرك فهي اما ذاتية او عرضية لان القوة المحركة اما ان يكون
موجودة في المتحرك من حيث انه متحرك او لا يكون موجودة فيه من تلك الحيثية فالحركة
ذاتية فهي اما طبيعية او قسرية او ارادية لان القوة المحركة الموجودة في المتحرك
بما هو متحرك اما ان يكون باعتبار كونها مؤثرة مستفادة من خارج اي امر مباين
للمتحرك في الاشارة الحسية او لا يكون وان لم يكن مستفادة من خارج فاما ان يكون لها
شعور فهي الحركة الارادية سواء كانت على نهج واحد كما في الافلاك او لا على نهج واحد
كما في الحيوانات وان لم يكن لها شعور فهي الحركة الطبيعية سواء كانت على نهج واحد كما
في العناصر او لا على نهج واحد كما في النباتات وان كانت مستفادة من خارج فهي الحركة
القسرية والفاعل للحركة القسرية طبيعة الجسم المقسور لكن مع انضمام ميل قسري
اليها فيكون القاسر علة معدة له ولو كان القاسر فاعلا للحركة القسرية او للميل
القسري لا نتفى كل منهما بانتفائه وليس كك ومما يناسب هذا المقام ان الحركة لما كانت
امرا متجدد الذات متدرج الحصول فلا بد ان لا يكون علتها امرا ثابتا غير متغير اصلا
والا يلزم تخلف المعلول عن علته التامة وهو محال فالطبيعة مثلا اذا كانت على
حالة ثباتها كان مقتضاها ثابتا فلم يكن مقتضية للحركة اذ هي متجددة شيئا فشيئا
والثابت من حيث انه ثابت لا يكون علة للمتغير كما بينا فهي اقتضائها للحركة يجب ان
يلحقها ضرب من تبدل الاحوال لا يقال للحركة جهتان احديهما حيثية ذاتها وهي توسط
الجسم بين مبدء المسافة ومنتهاها وهي بهذا الاعتبار ثابتة باقية من اول زمان الحركة
الى اخره والثانية حيثية النسبة الى حدود المسافة وهي بهذا الاعتبار متجددة مقتضية غير
ثابتة فالحركة من الحيثية الاولى مستندة الى القوة المحركة دون الحيثية الاخرى و
الحيثية مستندة الى تلك الحيثية لانا ننقل الكلام في استناد هذه الى تلك غاية

فالحركة

في الاولى ذاتية وفي الثاني عرضية وكل حركة

فالحركة الطبيعية يجب ان يكون لها علة متجددة في مجموع امرين احدهما ثابت وهي
الطبيعة وثانيهما متجددة وهي الوصولات الى حدود متجددة متبدلة يكون تلك الحصول
حالات غير ملائمة للطبيعة ولا م لقرها وكونه فتوجب الطبيعة بشرط وجود تلك
الحالات العود الى الحالة الطبيعية وعند حصولها ينقطع الحركة لانتفاء احد جزئي
علتها وهي الحالات المتجددة وكما ان العلة ذات جهتين جهة ثبات وجهة تجدد كذا
المعلول باعتبار التوسط والقطع الثابت للثابت والمتقضي للمتقضي ولقائل ان يقول الكلام
في علة تجدد الحالات الغير المتناهية الطبيعية كالكلام في علة تجدد اجزاء الحركة لكنه
يجاب بان الطبيعة مع كل حالة غير ملائمة علة للحركة ومع كل حركة علة لحالة اخرى
غير تلك الحالة المتقدمة لئلا يلزم فلا يزال الحالات موجبة للحركات والحركات معدة
للحالات على الوجه المستمر الغير الدائم الى ان يعود الطبيعة الى الحالة الطبيعية كذا
الكلام في النفس بالنسبة الى الحركة الارادية وذلك لان النفس في ذاتها ثابتة مقتضاها
ثابت فلا يكون الحركة الارادية مقتضى النفس فلا بد من انضمام امر اليها وذلك
الامر ليس هو التصور الكلي لان نسبته الى جميع الجزئيات على السوية بل التخيلات الجزئية
المنبعثة عنها الارادات الجزئية المتجددة الموجبة لجزئيات الحركة وتجدد كل من الارادات
والحركة بتجدد الاخرى على وجه الاتصال كما عرفت في الحركة الطبيعية ولا يخفى على
انه كما لا يجوز ان يكون فاعل الحركة ثابتا محضا بلا تبدل احوال فكذلك الحكم في القابل
فكلما يقال في تصحيح نسبة الحركة الى الفاعل يجب ان يقال مثل ذلك في تصحيح نسبتها الى
القابل **فصل** في الزمان مطالب هذا الفصل ثلاثة الاول في التنبيه على ماهية
الزمان الثاني في تحقيق ماهيته الثالث في بيان كونه غير منقطع البداية والنهاية
وقبل الخوض في المطالب ينبغي ان يعلم ان الناس قد اختلفوا في الزمان اختلافا عظيما
فمنهم من اثبت له وجودا عينيا ومنهم من نفى وجوده لا لمحالة الجوهر والمثبتون له
منهم من جعله جوهرا ومنهم من جعله عرضا والجاعلون له جوهرا منهم من جعله
جوهرا قديما غير جسماني وفرقة منهم زعمت انه واجب الوجود لذاته ومنهم
من جعله جوهرا جسمانيا هو الفلك الاعلى والجاعلون له عرضا اتفقوا على انه

فصل

عرض غير قار وهو اما نفس الحركة او غيرها هذا تفصيل المذاهب ولما حجة كل فريق
فحجة المنكرين لوجوده امور الاولى انه لو كان موجودا لكان منقسما والا لزم ارتفاع
التقدم والتاخر عن الموجودات وهو باطل بالبديهة ولزم ان يكون وقت وجود
الحادث ووقت عدمه واحدا فيلزم كونه موجودا ومعدوما وهو محال واذا كان
منقسما كان بعضه منقضيا وبعضه مترقبا اذ لو كان حاصلا بجميع اجزائه لعاد المحال
المذكور فيكون بعضه ماضيا وبعضه مستقبلا وهما معدومان لا يقال الموجود هو الان
الغير المنقسم المحفوف فقط فلم يكن له وجود ما عندنا لان الان طرف الزمان والشيء اذا لم
يكن موجودا امتنع ان يكون طرفه موجودا واما عندكم فلان الطرف لا يوجد الا
اذا وقع قطع لذي الطرف والزمان عندهم غير منقطع من الجانبين والجواب ان الوجود
المطلق اعم من الوجود في الان او في الماضي او في المستقبل ولا يلزم من رفع الاخص
رفع الاعم فكما ان المكان اذا كان موجودا لا يلزم ان يكون موجودا في المكان او في مكان
منه كذلك الزمان اذا كان موجودا لا يلزم ان يكون موجودا في الماضي او المستقبل
او الحال الذي هو طرفه الحجة الثانية لو كان الزمان موجودا لكان بعض اجزائه
قبل البعض كما بينا فتلك القبلية لا تكون بالذات اما اولا فلان العلة من حيث
هي علة واجبة الحصول مع المعلول وههنا يمتنع حصول الجزء المتقدم مع الجزء المتاخر
واما ثانيا فلان الجزء المفروض علة اما ان يكون علة لماهية الجزء الاخر او للازم
من لوازم ماهيته او لامر عارض له او نقول هكذا اما ان يكون علية الجزء المتقدم
لماهيته او للازم من لوازم ماهيته او لامر عارض لها فعلى الاول يلزم كونهما
متخالفين بحسب الماهية والا لزم كون العلة علة لنفسها وهو محال فكل جزء يفرض
في الزمان يجب ان يكون مخالفا لماهية الجزء الاخر لكن الاجزاء الممكنة الانقسام في
الزمان غير متناهية والمخالفة بحسب الماهية لا يتوقف على تميز بعضها عن بعض في
الفرض فما يمكن له من الانقسام الغير المتناهية يجب ان يكون حاصلا بالفعل متميزا
فكل واحد من تلك الاجزاء غير قابلة للانقسام والا لكانت له اجزاء متمايزة متخالفة
بالفعل فلم يكن واحدا هذا خلف فيلزم تركب الزمان من الانات المتتالية

المستلزم لتركيب الجسم من الاجزاء الغير المتجزية وقد بين بطلانه وعلى الثالث وهو
كونه علة لامر عارض لماهية الجزء المتاخر او كون علية لامر عارض له يلزم جواز صيرورة
العلة [illegible] معلولا وذلك محال وايضا اذا كان الجزء المتاخر مما يمكن ان يكون هو بعينه
متقدما كان حصول القبلية له بسبب وقوعه في الزمان المتقدم وكذا القول في الجزء
المتقدم فيلزم ان يكون للزمان زمان هف فثبت ان تقدم اجزاء الزمان بعضها على
بعض ليس بالعلية ولا بالطبع ولا بالشرف يعني ما ذكرناه ولا بالمكان وهو ظاهر فهو اذن
بالزمان لان اصناف التقدم منحصرة في الخمسة باتفاق العقلاء فيكون للزمان زمان
وننقل الكلام الى ذلك الزمان وهكذا الى غير النهاية والجواب ان المتقدم والمتاخر
اذا لم يكونا جزئين من اجزاء الزمان يجب ان يكون اتصافهما بالتقدم والتاخر لاجل
اقترانهما بجزئين يكون احدهما قبل والاخر بعد واما اذا كانا جزئين من اجزاء الزمان
فلا يلزم ان يكون كل منهما في زمان اخر اذ التقدم والتاخر من العوارض التي تعرض
لاجزاء الزمان لذواتها لا بملاحظة امر اخر معها فما به التقدم والتاخر هو نفس اجزاء الزمان
سواء كان المتقدم والمتاخر هي او غيرها فكل جزء من اجزاء الزمان هو نفس القبلية
باعتبارين كما ان ذات الباري هو نفس الموجود والوجود باعتبارين والجوهر [illegible]
في ذاته نفس المتصل والاتصال باعتبارين وكذا التاخر والمعية الزمانية
فان المعين اذا كانا جميعا غير جزء من اجزاء الزمان كان ما به المعية بينهما امر ثالث
هو جزء من الزمان واما اذا كان احدهما جزءا منه كان ذلك الجزء ما به المعية فيكون مع
ومعيته باعتبارين فان قيل فالزمان اذا كان لذاته متقدما ومتاخرا وكل ما كان كذلك
فهو من المضاف فالزمان مجرد اضافة فنقول ليس مفهوم الزمان مجرد التقدم والتاخر
بل هو مقدار يقتضي التقدم والتاخر لذاته فهو لذاته من مقولة الكم ولكنه لذاته يقتضي
ان يكون معروضا لهذين الوصفين لا انه لا معنى له الا التقدم والتاخر كما ان الهيولى
لذاتها جوهر لكنها لذاتها تقتضي القوة والاستعداد للاشياء لا انها محض الاستعداد
حتى يكون من مقولة الاضافة وهذا ما ذكر في هذا المقام فظني انه يعود الاشكال على بعض
تلك الاجزاء لبعض بعينه فان كون بعضها متقدما وبعضها متاخرا مع تشابهها وتساويها

في الحقيقة النوعية لا بد له من امر زايد عليها فانها يكون سببا لامتيازها بعضها عن بعض والا يلزم
الترجيح من غير مرجح والجواب ان اجزاء الزمان يمتاز بعضها عن بعض بذواتها التشخيصية
وهوياتها المتغيرة فانه ان جاز هذا جاز ان يقال في كل شيئين من نوع واحد انهما تمايزا
بذواتهما من دون تميز واجزاء الزمان اشتركت في المهية والمحل فلا بد من مميز والحق
في الجواب ان الزمان متصل واحد في الخارج ولا جزء له بالفعل ولا بالقوة في الخارج فلا
حاجة الى مميز خارجي لتمايز شيء منه عن شيء واما بحسب الوهم والتصور فانه يمتاز بعضه عن بعض
بالتقدم والتاخر والقرب مما يوخذ في الوهم مبدأ والبعد منه ولا يبعد ان يمتاز
ايضا بنسب كواكب في الاجرام السماوية من مقابلاتها ومقارناتها وغيرها من
الاوضاع التي تحدث فيما بينها الحجة الثالثة ان المعقول من الزمان ما به يتقدم الاشياء
بعضها عن بعض ويتاخر بعضها عن بعض بالتقدم والتاخر اللذين يمتنع ان يوجد المتقدم
والمتاخر بهما معا وهذا المعنى لو كان متعلقا بالمادة الجسمانية والحركة والتغير لم يكن
هذا المعنى يوجد الا في الجسمانيات والمتغيرات فان البارى تعالى يصدق عليه انه قبل كل
حادث عند عدمه ومع كل حادث عند وجوده فاذا قطعنا النظر عن سائر الاقسام
التقدم من العلية والشرف والطبع وجردنا النظر الى ذاته تعالى كان موجودا مع عدم
الحوادث وهو الان موجود مع وجودها فكانت قبلية تارة ومعية اخرى كقبلية
الاشياء ومعيتها فاذا كانت هذه القبلية والمعية فيما يستحيل عليه الحركة
والتغير فعلمنا ان حصول التقدم والتاخر بهذا الوجه لا يتوقف على وجود الزمان
المتعلق بالحركة والجواب ان نسبة البارى الى جميع الموجودات نسبة واحدة في المعية
الغير الزمانية ولا تجدد ولا تعاقب للزمانيات بالنسبة الى البارى القيوم فكانها
توجد بالنسبة اليه دفعة واحدة اما مبدعاتها فلا في زمان واما كائناتها فلا في
زمان فيعبر عن نسبته تعالى الى المبدعات بسرمد وعن نسبته الى الكائنات المتغيرة
بالدهر كما يعبر عن نسبة المتغيرات بعضها الى بعض بمتى واما حجة من زعم ان الزمان
واجب الوجود لذاته فهو ان الزمان يلزم من فرض عدمه لذاته امر محال وكل ما يلزم
من فرض عدمه محال فهو واجب الوجود لذاته اما الكبرى فظاهرة واما الصغرى فلانا

لو فرضنا

اجزاء بعضها عن بعض

موجود كان

لو فرضنا عدم الزمان قبل وجوده او بعد وجوده لكانت القبلية والبعدية زمانيتين
فيلزم من فرض عدمه فرض وجوده فتجويز العدم على الزمان متناقض والجواب ان
استحالة نحو خاص من العدم لذاته لا يوجب اصلا وان ابى لذاته ان يعدم بعد كونه
موجودا واما ظن من زعم كون الزمان جوهرا قائما بنفسه مفارقا عن المادة المنسوب الى
افلاطون الالهي وشيعته من الاقدمين فبناؤه الفرار عن مضايق الشبه الواردة على
مذهب المعلم الاول ومن كون الزمان مقدار الحركة قالوا لا يقع في حقيقة ذات الزمان
تغير اصلا ما لم يتغير نسبته الى المتغيرات فان لم يقع فيه شيء من الحركات والتغيرات لم
يكن فيه الا الدوام والاستمرار وان وقع فيها شيء منها حصلت لها قبليات وبعديات
لا من جهة التغير في ذات الزمان والمدة بل انما من قبل تلك المتغيرات واستصوب
ذلك الراي الامام حيث قال في شرح عيون الحكمة ان الناصرين لمذهب ارسطاطاليس
في ان الزمان مقدار الحركة لا يمكنهم التوغل في شيء من مضايق المباحث المتعلقة
بالزمان الا بالرجوع الى مذهب الامام افلاطون والاقرب عندي في الزمان وحقيقته
هو مذهب افلاطون وهو انه موجود قائم بنفسه مستقل بذاته فان اعتبرنا نسبة
ذاته الى ما قبل حصول الحركات والتغيرات فذاك هو الدهر الداهر وان اعتبرنا
نسبة ذاته الى كون المتغيرات مقارنة معه فذاك هو الزمان وقال ايضا واما مذهب
افلاطون فهو الى المعالم البرهانية الحقيقية اقرب وعن ظلمات الشبهات ابعد ومع
ذلك فالعلم التام ليس الا عند الله تعالى والجواب ان هذا الظن يتفسخ بما سياتي
من تحقيق ماهية الزمان وانها مقدار وانما هو في نفسه تقدم وتاخر في ذاته لا يوجد المتقدم
منه مع المتاخر بحسب ذاته هوية متعلقة بامر متغير اذ انه بعضه فائت وبعضه لاحق
ومثل هذا الامر الذي وجوده على سبيل حدوث امر فامرها يكون الا ماديا فالزمان متعلق
بالمادة بتوسط الحركة فلا يكون مفارقا كيف ولو لم يكن الزمان متقضيا سيالا في
ذاته لكان الشيء الذي حدث الان فهو قد حدث في زمن الطوفان وح لا يكون بين
الاشياء تقدم وتاخر وهو مما يدفعه الحس وبالجملة لو لم يكن في الموجودات شيء يكون
متقدما ومتاخرا بالذات لا يوجد التقدم والتاخر في شيء من الاشياء بالعرض وذلك

لا تقتضي استحالة مطلق العدم وواجب الوجود لذاته ما تمتنع عليه جميع انحاء العدم لذاته والزمان ليس كذلك ع

الشيء هو المسمى بالزمان وان كان الزمان متقضيا متجددا لذاته امتنع ان يتعلق
وجوده بالمفارقات عن المادة اذ لا تجدد ولا تقضي في عالم القدس فضلا عن ان
يكون هو بنفسه جوهرا قائما بذاته مفارقا عن المادة وتوهم من جعل الزمان جسما
هو ان الفلك الاعظم لزعمه ان كل شيء في الزمان وكل شيء في الفلك والمتقدمتان
على تقدير حقيقتهما لا ينتجان الا ان بعض ما يوجد في الزمان يوجد في الفلك واما
من جعل الزمان نفس الحركة فاستدل عليه بان الاول ان الزمان منقض
متجدد والحركة ايضا كذلك والجواب اما اولا فبان الموجبتين في الشكل الثاني لا ينتجان
واما ثانيا فبان الاوسط غير متكرر اذ التقضي والتجدد في الزمان بالذات وفي الحركة
بالعرض كما هو راي الجمهور او بالعكس كما هو راي بعض الثاني ان من لا يحس بحركة لا
يحس بزمان والجواب ان هذا لا يوجب الاتحاد فان هيهنا وجوها من المغايرة والفرق
بينهما تمنع كونهما واحدا منها ان الزمان لا يختلف في حركة السريعة دون العكس ومنها
ان حركة تكون اسرع من حركة ولا يكون زمان اسرع من زمان ومنها انه قد يكون
حركتان معا ولا يكون زمانان معا ومنها ان جزء الزمان زمان وجزء الحركة ليس بحركة
ومنها ان الحركتين قد تتحدان في الزمان وما به الاختلاف غير ما به الاتحاد منهما الذي مع
هو الذي يقطع المسافة في زمان اقصر فحركة اقصر وكذلك حكم الحركة الاولى الفلكية فهذه
حجج اصحاب هذه المذاهب الفاسدة في الزمان واجوبتها واما التحقيق ما ذهب اليه اهل الحق
فيه ففيه برهانان اما الاول وهو المناسب لمسلك الالهيين وهذا ذكره الشيخ الرئيس
في النمط الخامس من الاشارات فتقريره ان الشيء اذا كان عدم مع وجود شيء اخر فاذا
صار موجودا كان ذلك الشيء متقدما عليه باعتبار اقترانه مع عدم هذا الحادث ومعه
باعتبار اقترانه مع وجوده فتقدم الشيء المتقدم ليس باعتبار نفس ذاته لان ذاته قد
تجتمع مع ذات المتاخر بخلاف قبليته كالاب بالقياس الى الابن فان جوهر الاب قد
يوجد مقارنا لجوهر الابن واما قبلية الاب فلا توجد مع جوهر الابن فاذا قبلية
زائدة على ذاته ولا باعتبار وصف لازم لذاته فانه يبطل ايضا ببطلانه على ما ذكرنا من ان
ذات المتقدم يوجد مع زوال وصف التقدم وذلك عند كونه مقارنا بوجود ما تقدم

عليه ولا نفس عدم المتاخر فقد يكون بعد وجوده ايضا ولا اعتبار مركب من اعتبار
نفس الوجود المتقدم واعتبار نفس عدم المتاخر فقد يتحقق هذه الحيثية التركيبية
بعد كما اذا فرضنا وجود الاب مع العدم الحاصل للابن بعد الوجود مع انه ليس حينئذ
باعتبار متقدما عليه بل متاخر عنه ولا ذات الفاعل فانه قد يكون قبل ومع وبعد
وبالجملة لا بد لعروض القبلية والبعدية من امر يكون عروضهما له لذاته فقط حتى يتصف
بها شيء او اشياء لا بالذات فلا بد لهما ان ينتهي الى ما يتصف بها بالذات لاستحالة التسلسل
ولا يجوز ان يكون المعروض بالذات للقبلية والبعدية امورا متشافعة غير منقسمة
كل منها لذاته سبقا على الحصر ولحوقا لما بعده اذ لو فرضنا متحركا يقطع بحركته مسافة تكون
بين ابتداء الحركة وانتهائها قبليات وبعديات منصرمة ومتجددة مطابقة لاجزاء
المسافة والحركة فاذا تحقق قبليات وبعديات منصرمة ومتجددة على سبيل الاتصال
والانطباق لاجزاء المسافة فيجب ان يكون ما هو المعروض بالذات لتلك القبليات
والبعديات امرا لا يزال يتقدم ويتجدد على الاتصال بحيث يستحيل انفكاك التقدم والتجدد عنه
ويكون جزء منه لذاته قبل جزء اخر منه لذاته وبعد ويمتنع لذاته صيرورة القبل منه بعد
او البعد منه قبلا وهذا هو المعني بالزمان واما البرهان الثاني المناسب لمسلك
الطبيعيين فهو احد مقاصد هذا الفصل الذي اشار اليه بقوله اذا فرضنا حركة
واقعة في مسافة على مقدار ما اي مرتبة من السرعة وابتدأت معها حركة اخرى بطيئة
منها واتفقتا في الاخذ والترك وجدت البطيئة قاطعة لمسافة اقل من مسافة
السريعة والسريعة قاطعة لمسافة اكثر منها وربما اتفقتا في اخذها فقط فيتفق
مقطوعاهما من المسافة واذا فرضنا معها اخرى على مرتبتها من السرعة واتفقتا في
الاخذ والترك وجدتهما قاطعة لقدر واحد من المسافة وان ابتدأت احديهما
ولم يبتدئ الاخرى ولكن تركتا معا او يكونان على عكس ذلك وجدت احديهما لقطع
مسافة اقل مما تقطع الاخرى واذا كان كذلك كان بين اخذ السريعة وتركها امكان
قطع محدود يسع فيه قطع مسافة معينة بسرعة معينة واقل منها ببطء معين
وليس هو نفس شيء من المسافة او الحركة او السرعة والبطء فان كل واحد منها

تختلف مع الاتفاق فيه ويتفق مع الاختلاف فيه واعترض الامام الرازي في
المباحث المشرقية على هذا البرهان بانه قد اخذ فيه السرعة والبطوء الماخوذ في
مفهوميهما الزمان وكون الحركتين معا في الاخذ والترك وليست هذه المعية الا
المعية الزمانية التي لا يمكن اثباتها الا بالزمان فقد اشتمل البيان على الدور واجاب
عنه بان المطلوب بهذا البيان اثبات حقيقة الزمان على الوجه المخصوص من كونه كمية
للحركة فان العلم بوجوده من الاوليات ولهذا قيل الزمان ظاهر الانية خفي الماهية
والعلم بوجوده كاف في تحقيق هذه الامور والمناسب هاهنا ان يقال ان الغرض هاهنا
اثبات الزمان على وجه يترتب عليه اثبات كونه مقدار الحركة وما اجاب به يمنع
لتوقف العلم بتحقق هذه الامور على العلم بوجود الزمان في الخارج بعد فرض ان يكون شيء
مع شيء ويكون حركة اسرع من حركة وانما يتوقف ذلك على ملاحظة الزمان وبالجملة
سواء كان موجودا خارجيا او ذهنيا فيمكن ان يجعل ذلك ذريعة الى اثبات وجوده
في الخارج والحق ان المتوقف على ملاحظة الزمان انما هو تصور حقائقها والعلم بوجودها
من البديهيات الغير المحوجة الى ملاحظة الزمان عينيا او ذهنيا والماخوذ في البرهان
انما هو هذا لا ذاك وهذا الامكان قابل للزيادة والنقصان فانه اذا انضف المسافة
بعينها الاكل من السرعة والبطوء بعينه حصل امكانان متساويان كل واحد منهما نصف
الامكان المفروض اولا وايضا فان في الوجود حركات كثيرة مختلفة في الاخذ او الترك
او فيهما جميعا والامكانات الواقعة بين اخذ تلك الحركات وتركها مختلفة بالزيادة
والنقصان وكل قابل للزيادة والنقصان بالذات فهو مقدار واذا كان متصلا واحدا
وذلك الامكان كذلك فيكون مقدارا اما ان قبوله للزيادة والنقصان بالذات فلان
العقل اذا نظر اليه وجده قابلا لهما مع قطع النظر عن الحركات والمسافات وغيرها من
الاشياء وهذا يدل على ان قبوله لهما انما هو بالذات واما انه متصل واحد فلانه
لو كان منقسما الى امور غير منقسمة لادى ذلك الى تركب المسافة من الاجزاء التي لا تتجزى
لانطباقه على الحركة المنطبقة على المسافة واذا ثبت انه مقدار فنقول اما مقدار
ثابت اي قار الذات مجتمع الاجزاء في الوجود معا او غير ثابت وذلك الامكان مقدار

غير ثابت

غير ثابت اذ لا يوجد اجزائه معا لانه لو كان مقدارا ثابتا لكان اما مقدار المسافة
او المادة المتحركة وكل منهما باطل اذ على الاول يلزم كون جميع الحركات الواقعة في المسافة
واحدة او مسافات متساوية في ذلك الامكان وليس كذلك وعلى الثاني يلزم كون تزايد
المادة بزيادته ونقصانها بنقصانه ويلزم كون الاصغر جسما اسرع حركة والاكبر ابطأ
وفي النجاة بعكس ما ذكرناه لانه ذكر فيها هذا المقدار لو كان مقدار المادة لكان
بزيادته زيادة المادة ولو كان كذلك لكان كل ما هو اسرع اكبر واعظم واعترض عليه صاحب
المباحث المشرقية بان هذا المقدار في الاسرع ليس اعظم منه في الابطأ حتى يلزم ان
يكون الاسرع اعظم بل هو في الاسرع اقل مما هو في الابطأ لان الاسرع هو الذي يقطع
المسافة في زمان اقل فاذن الصحيح ان يقال لو كان هذا المقدار للمادة لوجب ان تزداد
المادة بزيادته فيلزم ان يكون الابطأ اعظم لان هذا المقدار في الابطأ اعظم ويمكن
توجيه كلام الشيخ بوجه لا يرد عليه شيء بان يقال معناه لو كان هذا الامكان مقدارا لها
يلزم ان يكون ما هو الاسرع في الحركات الطبيعية وهو الذي يكون مقداره جسمية اكبر
لشدة الميل الطبيعي فيه كما سنبين في موضعه يكون ازيد في هذا المقدار وليس كذلك بل الامر
بالعكس فان ما هو الابطأ فيها وهو الذي جسميته اصغر وميله اضعف يكون ازيد
في هذا المقدار فههنا امكان مقدر غير ثابت وهو المعني من الزمان فثبت انيته
واما المطلب الثاني الذي هو تحقيق ماهية الزمان فهو ما اشار اليه بقوله وهو
مقدار الحركة لانه ثبت انه كمية متصلة غير قارة فاما ان يكون مقدار الجسم او الهيئة
قارة من هيآت الجسم او يكون مقدار الهيئة غير قارة منها لا سبيل الى الاول اي كونه
مقدار الجسم او الهيئة قارة لان الزمان غير قار وما لا يكون مقدار الجسم او الهيئة قارة
قبيل لانه يلزم ان يكون لموجد الشيء بدون مقداره اللازم له اذ مطلق المقدار لازم
لشيء ذي المقدار كما يحكم به الفطرة واعترض عليه العلامة القوشجي في حواشيه على
بعض شروح هذا المختصر بان الجسم اذا تحرك بالحركة الكلية يكون الكم الغير القار
يبقى الجسم ذو المقدار بدون مقداره وبعد عليه كما هو منقول في الحواشي القديمة
بان الكم الذي يتحرك فيه الجسم ليس غير قار لاجتماع اجزائه نعم افراد كمية هذا الجسم

وكل كمية متصلة ع

قار لا يكون

مقدار الجسم القار

غير مجتمعة وهذا لا يقتضي غير قارية فهي من افراد الكم في تلك الصورة اقول الاولى
في الجواب ان يقال ان الكم الذي يتحرك فيه الجسم لفرد واحد زمانا في تدريجي لا يخلو
المتحرك عنه في زمان حركته وافراده آنية يتلبس المتحرك في كل آن بواحد منها فلا
يلزم خلو الجسم عن مقداره لا في الزمان ولا في الآن بخلاف ما اذا كان الزمان
مقدار الامر قار فانه لا محالة يلزم خلو ذلك الامر عن مقداره في كل آن فرض اذ لا يكون
زماني اصلا فهو مقدار لهيئة غير قارة وكل هيئة قارة فهي الحركة هذا ما وافق الاذ
اليه شيخ الاشراق من ان الغير القار بالذات منحصر في الحركة والزمان غير قار بتوا
الحركة فعلى التقدير المذكور لا يلزم كون الزمان حركة وكونه مقدار النفس واما ايراد
النقض على الحصر لسائر الامور التي تحصل على سبيل التدريج كالمقولات التي
تقع فيها الحركة وكذلك السطح الغير القار والجسم التعليمي الغير القار فيما اذا قطع
الجسم بشيء وكالخط الغير القار فيها الحاصل من حركة الكرة على السطح المستوي
على ما ذكر في الحواشي القديمة فمبني على عدم التفرقة بين الاتصاف بالشيء بالذات
والاتصاف به بالعرض واما ما به اجاب صاحب الحواشي عن بعض هذا النقوض
بقوله لما كانت الحركة تدريجية لا آنية لا يحصل السطح الغير القار اذا قطع الجسم
اذ القطع تدريجي والحاصل في كل آن من زمان القطع امر منقسم لاستحالة الجزء
الذي كل آن مجتمع الاجزاء لا غير قار وحصول الخط من حركة الكرة على السطح المستوي
من ان نحو الحاصل موضع الملاقاة لا يكون في آن بل لا يحصل الا بالحركة وفي آن
الحركة غير ملاقية للسطح كما ذكره الشيخ في الشفاء فاقول فيه وجوه من الخلل غير خفية
على من استحضر الاصول التي قد ذكرناها سابقا وما ذكره الشيخ في الشفاء انما هو
نفي الملاقاة الآنية عن الكرة للسطح في زمان حركتها عليه لا نفي الملاقاة الزمانية
بينهما عنها فالزمان مقدار الحركة ولهذا من غفل عن الحركة غفل عن الزمان كما غير
مقطوع البداية والنهاية فهو قوله ونقول ايضا ان الزمان لا بداية له كالنهاية
له لانه لو كان له بداية لكان عدمه قبل وجوده قبلية لا تجتمع مع البعدية
وكل قبلية لا تجتمع مع البعدية فهي زمانية سواء معروضها بالذات نفس اجزاء

اجزاء الزمان لما ذكرنا من ان معروض هذا النحو من القبلية ليس نفس العدم الذي
يوصف بالقبلية لزوال هذه الصفة منه اذا تحقق بعد البعدية ولا نفس شيء فرض
سابقا غير اجزاء الزمان كالفاعل وغيره اذ قد يوجد مع البعد وبعده ايضا ولا نفس
مجموع وجود السابق وعدم اللاحق بلا اعتبار امر آخر اذ قد يتحقق ايضا بعد البعدية
اللهم اذا فرض عدم الزمان قبل وجوده قبلية لا تجامع مع البعدية تكون الموصوف
بالقبلية عدمه نفس وجوده فيكون قبل الزمان زمان هف فقد فرض عدم الزمان
يستلزم وجوده وهذا قول المعلم الاول لمن قال بحدوث الزمان قال بقدمه من حيث
لا يشعر به وكذلك لو كان له نهاية لكان عدمه بعد وجوده بعدية لا تجتمع مع القبلية
فيكون زمانية بالبيان المذكور فيكون بعد الزمان زمان هف ولما ثبت ان الزمان
من عوارض الحركة والحركة من عوارض الجسم فالقول في الجسم والحركة كالقول في الزمان
وهذه اصعب الشبهات للقائلين بقدم العالم ويمكن دفعها بان ما تشبث به طائفة
من المتكلمين من ان تقدم عدم الزمان على وجوده تعالى يجب ان يكون زمانيا كما ان تقدم
بعض اجزاء الزمان على بعض آخر منها لا يكون زمانيا والا لزم ان يكون للزمان زمان
بل هو نوع آخر غيرها بالزمان وبالشرف والرتبة والعلية والطبع فكما عقل نوع آخر
من التقدم في الزمان على وجوده حتى لا يلزم ان يكون ذلك التقدم زمانيا لانك
قد علمت ان تقدم اجزاء الزمان بعضها على بعض زماني كيف وقد ذكرنا ان مصداق
الحمل ومطابق الحكم بهذا النحو من التقدم والتأخر نفس اجزاء الزمان بلا ملاحظة
امر آخر غيرها ولا بان الحوادث الماضية يتطرق اليها الزيادة والنقصان وكل ما كان
كذلك فله بداية فللحوادث الماضية بداية لان المحكوم عليه بالزيادة والنقصان يجب ان
يكون موجودا وجميع الحوادث من حيث هو مجموع مما لا وجود له في الخارج فلا يحكم
عليه حكما ثبوتيا خارجيا بل بان يقال اما اولا فلانا لا نسلم ان الزمان لو كان له
بداية وجب ان يكون له عدم قبل وجوده انما التناهي في المقدار سواء كان قارا او غير قار
لا يستدعي المسبوقية بالعدم كما ان تناهي البعد المكاني في مقداره لا يستدعي كونه
مسبوقا بعدم فكذلك حكم تناهي اجزاء الزمان فان مجرد تناهيها لا يوجب مسبوقيته بعدمه

بحيث لا يستلزم زمانا فليعقل مثل ذلك في تقدم عدم الزمان صح

ثم وقع لاصحاب الكهف ولقوم من المتالهين على ما حطه المعلم الاول واما المطلب الثالث الذي هو كون الزمان صح

سابق عليه وكما ان تناهي الفلك الذي هو محدد جهات الامكنة لا يستلزم تأخره
عن امر متأخر موهوم فقد موجودا او موهوم خلاء او ملاء تأخرا مكانيا فكذلك تناهي الزمان
الذي هو محدد جهات الازمنة وعرش الزمانيات لا يستلزم تأخره عن امتداد زماني
موهوم او موجود مقارن لشيء او غير مقارن تأخرا زمانيا وان كان الوهم يعجز
عن ادراك تناهيه كما يعجز عن ادراك انه ليس وراء الفلك الاعلى شيء لا خلاء
ولا ملاء واما ثانيا فهو ان الزمان كالمكان في كونه امرا متصلا موجودا في الخارج كما
بينا فيجري فيه اكثر البراهين المذكورة في تناهي المكانيات من التطبيق والتضايف
والوسط والطرف والحيثيات ولا اعتداد بعدم وجود اجزائه مجتمعة غير مجد في منع
جريان تلك البراهين لانه وان لم يجتمع اجزائه في حد ولم يحضر بعضها عند بعض في
مدارك المحبوسين في مطمورة الزمان المسجونين في سجن المكان لكنها في الواقع مجتمعة
بوجوده ولعله يتشبث بالنظر الى المبادي العالية على الزمان والمكان وما هو اعلى
منها مجتمعة الحقيق متوافقة الحضور اذ لا فقد ولا غيبة هناك الا للوهم والمتخيلة
بل كل ما يكون وجوده تدريجيا بالقياس الى زماني فهو دفعي بالقياس الى مراتب
الرفيعة وكذلك كل ما هو غائب عن مكاني فهو حاضر عندهم فالبعيد والقريب والمتقدم والمتأخر
والغيبة انما يتحقق في الزماني والمكاني بالنسبة الى زماني آخر ومكاني آخر واما
بالنسبة الى القدوس الحق ومقربيه من ملائكته فلا يتصور شيء منها بوجه من الوجوه
فاذا كان الزمان في الواقع وبالقياس الى المفارقات والحق الاول موجودا متصلا
قارا فلا مجال لمنع جريان تلك البراهين ولقائل ان يقول المكان المتناهي والنهاية
من باب المضاف والمتضايفان متى كان احدهما بالفعل كان الآخر بالفعل وان كان
بالقوة كان بالقوة فنقول ان كان الزمان نهاية في الوجود مع الآن هذا لان
كانت نهايته لا محالة فلا يخلو اما ان يكون وجود الآن مع الزمان مقارنا له فيكون الزمان
مقارنة في الوجود مع الآن وهذا بطلان الزمان منقسم والآن غير منقسم فكيف يكون
بينهما مطابقة واما ان يكون وجوده متقدما على وجود الزمان فيكون الآن بالفعل
حيث يكون الزمان بالقوة مع انهما متضايفان والمتضايفان لا يكون احدهما بالفعل

والاخر

والاخر بالقوة وهذه الشبهة قد سنحت لي في سالف ايام التحصيل وعرضتها على
استاذي ادام الله علوه ومجده فافاد ان الزمان على تقدير التناهي لا يلزم ان
يكون لطرفه بالفعل فان التناهي قد يطلق بمعنى قطع الاستعداد في جهة تمادته وقد
يطلق بمعنى تناهي العدد العارض للمقدار بسبب تجزئته باجزاء متساوية وقد يطلق
بالمعنى الثاني المعنى الاول كما في محيط الدائرة فليكن الزمان ايضا من هذا القبيل هذا
واقول يمكن الجواب عنها بوجوه الاول انها منقوضة بالحركة الحادثة فان بدايتها
ان كانت موجودة فلا يخلو اما ان يكون الحركة التي هي بدايتها موجودة معها وهو محال
لامتناع المطابقة بين بداية الحركة وبينها وان لم تكن موجودة كان احد المتضايفين
بالفعل والآخر بالقوة فيلزم ان لا يكون شيء من الحركات متناهيا هذا الثاني ان
المتضايفين قد يكون بسيطا حقيقيا لا يكون معنى غير نفس الاضافة وقد يكون ذاته
من مقولة اخرى قد يعرضها الاضافة وهو المضاف المشهور فنقول كل من الزمان
المتناهي والآن الذي هو طرفه حقيقة سوى كونه مضافا وهما باعتبار ذاتيهما
يجب ان يكونا معا في الوجود والاضافة انما تعرض لهما في العقل ولا استحالة في
وجودهما دفعة في العقل الثالث انا لا نسلم ان الآن له مفهوم محصل بل لا معنى له الا
قطع الزمان وهو امر سلبي فمعنى تقدير تناهي الزمان لا يكون له فعلية الوجود حتى
يجامع وجوده مع عدم الزمان والاضافة انما تعرض له باعتبار تحققه في العقل وقد
قلنا انه لا محذور في اجتماعه مع الزمان دفعة في العقل واما ما تمسك به رئيس
الفلاسفة في كتبه كالشفاء والنجاة والتعليقات والمبدأ والمعاد من انه لو كان
الزمان حادثا لكان فرض حركتين متفاوتتين يبتديان مع بداية الزمان اما ان
يكون ممتنعا او ممكنا فان امتنع فذلك الامتناع ان كان عائدا الى الذات المقدسة
لزم انتقال الشيء من الامتناع الى الامكان وان كان عائدا الى قدرة الله تعالى لزم
انتقاله من العجز الى القدرة وكلاهما محالان فاذن هذا الفرض ممكن فلا يخلو اما ان
يمكن ان يبتدئ الحركتان العظمى والصغرى معا وينتهيان معا او لا يمكن ومع ان يبتدئا
معا وينتهيا معا فلا بد من ان تختلف الصغرى عن الكبرى بشيء فما تختلف به عنها

هو المقدار ذو التقدم والتأخر وهو الزمان فيكون قبل الزمان زمان وهكذا الى
غير النهاية فبامكان وجود الحركات المختلفة يستدل على وجود المدة ثم بعد ذلك
يستدل بوجود المدة على وجود الحركة والمتحرك فهو ليس مسلكا برهانيا انبناءه على
قانون الجدل وانما يصح المخاطبة به مع بعض المتكلمين من المعتزلة حيث يفرضون امتدادا
ثابتا بين الازل نتوهما وبين خلق العالم يسمونه الموجود كما يفرضون فوق محدد الجهات خلاء
غير متناه فان المبرهن ان يقول على تقدير تناهي الامتداد الزماني يكون فرض وجود
الحركة في الازمان كفرض وجود الممتنعات بالذات فان الانطباق على الزمان ما خرج
في المفهوم من طبيعة الحركة والممتنع بالذات لا يكون مما يتعلق به القدرة اذ المصحح للقدرة
هو الامكان وليس قبل الزمان كمية موجودة او موهومية حتى يتمكن العقل من فرض وجود
حركة او حركات فيها بل هذا وامثاله من مخترعات الوهم وخرافاته فكما ان للوهم ان
يتصور كرتين محيطين بالعالم يماس السطح الباطن من كل منهما السطح الاعلى من العالم
بحيث يكون ما بين سطحي احدهما ذراعا وما بين سطحي الاخرى ذراعين وهذا التوهم
يوجب تقدير امتداد وخلاء وملاء فوق المحدد فكذلك حكم فرض الحركتين المختلفتين قبل
وجود الزمان لا يقتضي مدة ثابتة وكما استحال امكان فرض كرتين على الوجه المذكور
محال فكذلك فرض الحركتين محال والشيخ ايضا لم يستعمل هذه الحجة على انه نظر حكمي بل على
انه مسلك جدلي سلكه للخصم كما يظهر من كلامه حيث قال في الهيات الشفا والنجاة
ان المخالفين يلزمهم ان يضعوا وقتا قبل وقت بلا نهاية وزمانا ممتدا في الماضي بلا
نهاية وهو بيان جدلي اذا استقصي تادى الى برهان **الفن الثاني** في الفلكيات
وفيه ثمانية فصول **فصل** في اثبات كون الفلك مستديرا اعلم ان الجهة عبارة عن
طرف الامتداد الواقع في ماخذ الاشارة الحقيقية بحيث الامتداد لا تفتقر فصل المشير
لكنه يطلق على سبيل المسامحة او بحسب اصطلاح على الامتداد الموهوم الذي اخذ من المشير
الى المشار اليه والجهات المعتبرة ست لان الابعاد التي تعتبر في الاجسام وهي المتقاطعة
على الزوايا القائمة ثلثة ولكل منها طرفان فاطرافها الستة هي الجهات الست التي تقع
اليها الاشارة وهي قد تكون موجودة متمايزة بالفعل كما في الكعب وقد يكون بالقوة والفرض

والاشارة

كالكرة

كالكرة اثنان منها طرفا الامتداد الطولي ويسميها الانسان باعتبار البعد الذي
بين راسه وقدميه حين هو قائم وهو طول قامته بالفوق والتحت فالفوق منهما
ما يلي راسه بالطبع والتحت ما يلي قدميه بالطبع واثنان طرفا الامتداد العرضي ويسميهما
باعتبار عرض قامته باليمين والشمال اليمين ما يلي اقوى جانبيه غالبا والشمال
ما يقابله واثنان طرفا الامتداد الباقي ويسميهما باعتبار سمك قامته بالقدام
والخلف القدام ما يلي وجهه والخلف ما يقابله ثم يستعملها في ساير الحيوانات بل
الاجسام وان لم يتميز اطرافها كالفلك فانه قد يشبه الفلك بحسب الحركة الشرقية
بانسان يكون احد قطبيه علوا والقطب الاخر سفلا وجهة الشرق الذي منه ابتداء
تلك الحركة يمينه تشبيها بالجانب من الانسان يظهر منه قوة حركته وجهة الغرب شماله
ووسط سمائه قدامه وما يقابله خلفه اذا علمت هذا فنقول اثنتان من هذه الجهات
الست وهما الفوق والتحت حقيقيان لان الفوقية والتحتية ثابتتان بالطبع يتوجه
بعض الاجسام في حركته الطبيعية الى احديهما والبعض الاخر منها المباين له بالمهية
الى الاخرى ولهذا لا يتبدل احديهما بالاخرى اذ ليس ثبوتهما باعتبار اضافتهما الى شيء خارج
عنهما فليست فوقية الفوق باعتبار وقوعه فيما يلي راس الانسان ولا تحتية التحت
باعتبار وقوعه فيما يلي قدميه بل الوضع الطبيعي للانسان هو ان يكون كذلك فان انقلب
هذا الوضع بالانتكاس لم يبق الانسان على الوضع الطبيعي لا ان ينقلب الفوق تحتا
وبالعكس بخلاف الاربع الباقية فانها ليست بحقيقية فان كونها تلك الجهات ليس
باعتبار نفس الحقيقة بل باعتبار اضافتها الى ما هو خارج عنها بل كل منها عند
التحقيق جهة فوق او تحت اعتبرت معها اضافة الى شيء تارة فما وقع بالجهة
والى مقابل ذلك الشيء اخرى فصارت بها جهة اخرى مقابلة للجهة المقابلة للجهة الاولى
ولهذا تتبدل تلك الاضافات فان اليمين مثلا بالحقيقة فوق او تحت اعتبر كونها
مما يلي اقوى جانبي الانسان وكذا اليسار انما هي احديهما معتبرة معها وقوعها
فيما يلي اضعف الجانبين ولهذا ينقلب اليمين يسارا وبالعكس بانقلاب الاضافتين
والى ما ذكرنا اشار بقوله وبيانه اي بيان كون الفلك مستديرا ان هيهنا جهتين

متقابلتين لا تتبدلان احديهما فوق والاخرى تحت فان قلت لما كانت جهتا
الفوق والتحت على ما قلتم ما يلي راس الانسان وقدميه بالطبع فالتبدل يجري
فيهما كما يجري في الجهات الاربع الباقية وذلك لان الشخصين القائمين على طرفي
قطر من الارض كان راس كل منهما وقدميه على الخط الطبيعي فيكون الجانب الذي يلي
راس كل منهما يلي قدمي الاخر بالطبع فيكون فوق كل منهما تحتا بالقياس الى الاخر وكذا
العكس فكيف قلتم انهما لا تتبدلان قلنا ليس ما يلي راس كل منهما بالطبع هو ما يلي
قدم الاخر بالطبع فان النسبة التي لراس كل من الشخصين مع الجهة المحاذية له نسبة
طبيعية ليست هي كنسبة قدم الشخص الاخر معها والا لكانت نسبة قدم الشخص الاول
لو فرضنا ها موضع الشخص الاول نسبة طبيعية وليست كذلك فلا يكون نسبة راس
شخص الى محاذي راسه من السماء كنسبة قدم شخص الاخر اليه وكل واحدة منهما
اى من الفوق والتحت موجودة ذات وضع غير منقسم في امتداد الذي ياخذ
ويقع فيه الحركات المستقيمة ومتى كان كل واحد منهما كذلك اى موجود ذا وضع
غير منقسم في ذلك الامتداد كان الفلك محيطا مستديرا اما انما قلنا ان الجهة
موجودة ذات وضع لانها لو لم يكن كذلك اى لو لم تكن ذات وضع لما امكنت الاشارة
اليها لامتناع الاشارة الى الامور المجردة عن الوضع ولو لم يكن موجودة لما امكن
اتجاه المتحركات اليها وفي كل منهما نظر وتشريح بهذه التقريب فاندفع ما اورده الشارح
الميبدي من انه يجوز الاشارة الى النقطة الموهومة في وسط الخط المتوهم
في وسط السطح والى السطح المتوهم في وسط الجسم مع عدم وجودها لعدم تركب
المقادير من الغير المنقسمات فلا يلزم كون المشار اليه موجودا في الخارج بل يلزم
احد الامرين اما وجوده فيه او وجود المحل الذي يتوهم فيه المشار اليه فيه ولا يخفى
عليك ان كون الغاية في الحركة الاينية لا ينافي توجه المتحرك الى الجهة فعلى
هذا لا يرد المنع على المقدمة الاستثنائية المطوية في الكلام على قولنا لكن اتجاه
المتحرك الى الجهة ممكن بل واقع فان الاجسام العنصرية يتحرك بعضها الى جهة الفوق
وبعضها الى جهة التحت وان لم يكن نفس الجهة علة غائية لحركتها بل الحصول فيها

فاسد

ما تأخذ الحركة اى الامتداد

او القرب

او القرب منهما فاعلم اينما ان توجه المتحرك اما ان يكون الى موجود بالفعل او الى موجود
بالحركة وظاهر ان الجهة لا تحصل بنفسها بالحركة فيجب ان يكون موجودا بالفعل اما قبل الحركة
او معها وانما قلنا انها غير منقسمة في ذلك الامتداد اى في امتداد ما اخذ الحركة لانها
لو انقسمت فلا اقل من ان يكون لها جزءان فاذا صارت المسافة مقطوعة ووصل المتحرك
الى اقرب الجزئين فاما ان يكون ساكنا او ليس له حركة فان سكن لزم ان يكون المقصد
هو الجزء الاقرب ولا يكون الابعد داخلا اصلا اذ لا يراد بالمقصد الا ما ينتهي اليه الحركة
بوصول المتحرك اليه وان لم يسكن بل تحرك فاما ان يتحرك عن المقصد او الى المقصد فان
تحرك عن المقصد لم يكن ابعد الجزئين من الجهة وان تحرك عن المقصد لم يكن اقرب
الجزئين من الجهة فثبت ان الجهة موجودة ذات وضع غير منقسمة في ماخذ الحركة
فاذا ثبت هذا وتحقيقه المتقدم فنقول في بيان الملازمة ان كل واحدة منهما اما جسم او
جسماني لكنها ليست بجسم لعدم قبولها الانقسام في الامتداد ماخذ الحركة ووجوب كون
الجسم قابلا للانقسام في ساير الامتدادات فهي اذن موجودة جسمانية غير جوهرية
لبطلان ما سوى الجسم من ذوات الاوضاع الجوهرية فوضعها لا يكون بالذات بل بالعرض
يحددها ويعين وضعها فنقول تحدد الجهات ليس في خلاء لامتناع تحققه ولا في
داخل في ملاء متشابه اى الجسم متشابه من حيث انه متشابه سواء لم يوجد فيه
اختلاف اصلا كالجسم الذي لا يكون متشابها او وجد فيه اختلاف وكان لا يكون بحسب
الجهتين من حيثية اختلافه والاحتمال الاول وان كان محالا في نفسه لكن اثبات تحدد
الجهات لا يتوقف على نفيه للترديد الا لما كانت الجهتان مختلفتين بالطبع ضرورة تحقق
المحدود المفروضة في المتشابه وعدم تحقق الامور المختلفة بالذات فيه فلا يكون تحددهما
هما مطلوبة لبعض الاجسام كالنار والهواء بالطبع والاخرى متروكة لذلك البعض
ومطلوبة لبعض اخر كالارض والماء بالطبع لا يقال عدم اختلافهما انما يلزم لو كان تحددهما
في ملاء واحد متشابه فلم لا يجوز ان يكون تحددهما بشخصين من الاجسام المتشابهة لانا نقول
هذا ايضا يستلزم عدم اختلاف الجهتين لان كل واحدة منهما على هذا التقرير يجب ان يتعين
في ملاء واحد لكن المحدود في الملاء الواحد في جهة مرضية وتعين بعضها لان يكون جهة ما

دون غيرها مع تشابههما في كونهما فرضية ترجيح بلا مرجح فيبقى الجهتان غير متعينتين
لكنهما متعينتان هف وكذا الحال اذا فرض تحدّدهما بتحدّد ملاء واحد غير متشابه كما يظهر
بالتامل فاذا تحدد الجهات حيث كانت حقيقة جسمانية غير متعينة في خلاء او في ملاء
متشابه انما يكون في اطراف ونهايات خارجة عن الملاء المتشابه سواء كانت اطرافا
ونهايات له او لغيره كجهة التحت فانها تتحدد بمركز الفلك وهو نهاية الخط المار من المحيط
الى المركز وخارجة عن الملاء المتشابه الذي هو الفلك والتحدد المستفاد من لفظ
التحدد محمول على التسامح وتقييد الملاء بالمتشابه بحسب ما هو الواقع بلا توقف بيان المطلوب
على ما ذكره ههنا ومتى كان كذلك اي يكون الجهات متحددة ومتعينة باطراف ونهايات
خارجة عن الملاء المتشابه كان تحددها بجسم كري لان تحددها اما ان يكون بجسم
واحد او باجسام متعددة فان كان بجسم واحد وجب ان يكون كريا لان الجسم الذي
ليس بكري لا يتحدد به جهة السفل لان جهة السفل غاية البعد عن جهة الفوق لانهما
متقابلتان بالطبع فان الاجسام التي اتصف بهما بالطبع متباينة عن الاخرى بالطبع وايضا
احديهما ما يلي راس الانسان بالطبع والاخرى ما يلي قدمه بالطبع فهما طرفان متقابلان
لامتداد واحد يلزم من ذلك ان احديهما اذا كان في غاية القرب من جسم يكون الاخرى في
غاية البعد منه بالضرورة ولا لتبدلت جهة السفل بالنسبة الى ما هو ابعد منه
عن كونها سفلا وصارت فوقا بالنسبة اليه ولا يتحدد بما اي بالجسم الغير الكري غاية البعد
اما اذا كان البعد خارجا فظ انه لا يتحدد بالكري ولا بغير الكري اذ كل بعد يفرض انه بعد
الابعاد من جسم يمكن فرض بعد ابعد منه وليس مرتبة من مراتب البعد اولى بان يكون
ذلك الجسم محدودا لها دون غيرها واما اذا كان البعد داخلا فلان في غير الكري لا يوجد
حد يكون غاية البعد الداخل من المحيط فان كل نقطة تفرض في المضلعات اذا كانت لها غاية
البعد عن حد يكون غاية القرب من حد اخر فان الحدود في الجسم المضلع كالمكعب موجودة
بالفعل فكل نقطة تفرض فيه ما يلي من النقطة الوسطية الى واحد من السطوح يكون ابعد
من الوسطية بالنسبة الى السطح المقابل له فالنقطة الوسطية لا تكون غاية البعد بالنسبة
الى سطح ما فلا يوجد في المضلع نقطة هي غاية البعد فعلى هذا لا يرد ما قيل ان ارادة
غاية البعد الداخل غاية البعد من مجموع نهايات الجسم من حيث هو مجموع فلا نسلم انه
لا يتحقق في غير الكري لجواز ان يفرض في المكعب نقطة تكون غاية البعد عن مجموع نهاياته
من حيث المجموع وان لم تكون غاية البعد عن كل واحدة منها وان اريد غاية البعد عن
كل واحدة من نهايته فهذا المعنى كما لا يوجد في غير الكرة لا يوجد في الكرة ايضا اذ المركز
ليس غاية البعد عن كل قطعة من محيط الكرة لانا نقول محيط الكرة سطح واحد ونقطة
الغير المركز واختلاف تلك القطعة قربا وبعدا بحسب الاجزاء المفروضة في المحيط غير معتبر
لابتنائه على مجرد الفرض والتوهم والامور الغير المحققة غير معتبرة فيكون المركز غاية
البعد فيه فان كان المحدد جسما كريا فيتحدد بمحيطه جهة القرب عنه وهي الفوق وبمركزه
جهة البعد عنه وهي التحت وان لم يكن كريا لا يتحدد به الا احد الجهتين وهي الفوق دون
الجهة الاخرى فلا يتحدد به جهة السفل فما فرضناه محددا للجهتين لا يكون محددا
لهما هف وان كان تحدد الجهات باجسام وجب ان تحيط بعضها ببعض والا اي وان
لم يكن بعضها محيطا ببعض لم يتعين بها غاية البعد لان ما هو ابعد عن بعضها فهو اقرب
من الاخر في بعض الجهات وكل ما يفرض غاية البعد عن بعضها لم يكن غاية البعد
عن المجموع بل يكون غاية القرب من البعض الاخر في الامتداد الواصل بينهما ولا يمكن
ان يقال لو كان كل واحد من الجسمين المتباينين محددا فانما يتحدد به جهة القرب واما
جهة البعد فلا يتعين بشيء منهما اصلا لان البعد عنهما اما في الداخل او في الخارج
وغاية البعد الخارج عن الجسم غير متحدد به كما علمت وغاية البعد الداخل عن احدهما
انما يتحقق اذا كان كريا وكانت نقطة المركز غاية البعد عنه وحينئذ لا يكون غاية البعد عن الاخر
لان البعد الداخل في احدهما خارج عن الاخر والبعد الخارج عن الجسم لا يتحدد به
وايضا يلزم على تقدير تحدد احدى الجهتين بالقرب من كل واحد من الجسمين المتباينين
ان لا يكون تلك الجهة واحدة معينة بل يكون جهة الفوق مثلا جهتين مختلفتين بل يكون
القرب من احدهما البعد عن الاخرى لان قرب كل جسم يستلزم البعد عن الجسم الاخر
لم تكن الفوق جهة واحدة معينة يقصدها بعض الاجسام بالحركة المستقيمة و
البعض الاخر فلا يكون محدد القرب جسمين متباينين لا يقال لنا ان نكتفي في تحديد

الجهتين جسمين متباينين باعتبار القرب فقط من غير احتياج الى اعتبار البعد بان
يكون الجسمان المتباينان مختلفين بالطبع ويتحدد بقرب كل منهما واحدة من الجهتين
اللتين هما الفوق والتحت لانا نقول لما كانت تانك الجهتان متقابلتين حتى ان من توجه
بعد فرض من احديهما كالفوق مثلا في كل جانب يتوجه الى الجهة الاخرى التي تقابلها وهي السفل
وبالعكس ففي التقدير المذكور لا يلزم ان يكون البعد من احد الجسمين قربا من الاخر لاحتمال
وقوعه في سمت غير سمت امتداد الواصل بينهما فالبعد عن احدهما الذي ليس قربا من الاخر
تكون جهة حقيقية مغايرة لكل من جهتي القرب والبعد منهما اذ كل جهة يرجع الى الجهة
الحقيقية كما مر ذكره لكن المعلوم من الجهة الحقيقية ليس الا الفوق والتحت فتعين ان
المحدد لو كان اجساما يجب ان يكون بعضها محيطا بالاخر وبه يحصل المطلوب لان المحيط
من تلك الاجسام اما ان يكون كريا او لا فان لم يكن كريا لا يتحدد به الا جهة القرب منه
واما جهة البعد عنه فلا يتحدد اصلا سواء كان المحاط به كريا او غير كري لان مركز
المحاط وان كان غاية البعد عنه لكن لا يكون غاية البعد عن المحيط الغير الكري وفي
ان كان المحيط كريا فهو كاف في تحديد الجهتين باعتبار محيطه ومركزه على ما مر بيانه
ويقع المحاط حشوا لا دخل له اصلا في تحديد الجهة من حيث جملته وان كان وجوده
ضروريا بالتعيين نقطة المركز وقيامها به لا من حيث انها نهاية جهة السفل وبين
الاعتبارين فرق وان خفي على بعض محدد الجهات يجب ان يكون جسما واحدا
كريا ولزم مما ذكرنا كونه محيطا بالاجسام المستقيمة الحركة فيكون المحدد للجهات
فلكا اذ لا نعني بالفلك الا جسما كريا محيطا بالاجسام العنصرية المستقيمة الحركة
فثبت ان الجهة الحقيقية اذا كانت موجودة ذات وضع غير منقسمة في امتداد
ماخذ الحركة كان الفلك كريا فحصل المطلوب وهو استدارة الفلك المحدد واما اثبات

فصل

ما سوى الفلك المحدد من الافلاك وبيان استدارتها فمحتاج الى نظر اخر طبيعي او
هندسي وللحكماء على كروية الافلاك براهين منها طبيعية ومنها تعاليمية ولا يؤدي
ذكرها الى التطويل واما ما نقل عن المعلم الاول وتمسك به صاحب المباحث المشرقية
على كروية المحدد بانه لو كان مضلعا لزم الخلاء عند زوج الزوايا عن احيازها او

لوكان

لو كان بيضيا او عدسيا احتاج الى فراغ وموضع خال وان الكرة لا تحتاج الى ذلك
فهو من الاقناعيات وليس ببرهان فان البيضي لما كان متولدا من دوران قطع
الناقص على قطره الاطول والعدسي متولدا من دورانه على قطره الاقصر فاذا لم يكن
الحركة الا على القطر المتولد ذلك الشكل من الادارة عليه لم يلزم الا ما لزم من حركة
الكرة من عدم الاحتياج الى فراغ ومكان ونقل الشيخ الرئيس اعتذارا لكل من شرحي (?)
كلام ذلك الفيلسوف منها ما قال ثامسطيوس في تفسيره لكتاب السماء انه ينبغي ان
يحمل كلامه على احسن الوجوه من ان الحركة الدورية في الكرة لا يقع منها بوجه من
خلاء وقد يمكن ذلك في الشكل البيضي اذا تحرك على قطره الاقصر والعدسي اذا تحرك
على قطره الاطول وانت تعلم ان كلامه بهذا الاعتبار لا يخرج عن الشين اذ يجوز ان
يكون حركة الفلك اذا كان بيضيا على غير محور قطره الاطول ممتنعا وكذا اذا كان عدسيا
على غير قطره الاقصر فلا يلزم الخلاء الا على فرض امر مستحيل فلا يعدو (?) نفيه ومن الا
قناعيات ايضا قولهم الفلك سمعنا ان الشكل الكري افضل الاشكال فهو اليق بالجرم
السماوي واما ان شكل الكرة افضل الاشكال فلانها اقدمها بالطبع واتمها بالذات
واحوطها لما يحويه واحكمها في القوام واصونها عن الافات اما الاول فلان الشكل
انما يتصف بالوحدة الطبيعية والشكل لساير الاشكال انما يتصف بكثرة عارضة
غير طبيعية اعني الاضلاع والزوايا ولا شك ان الوحدة في كل شيء قبل الكثرة وان ما
بالطبع اقدم مما بالقسر وايضا اثبات جميع الاشكال المضلعة يتوقف على اثبات الشكل
الكري واثباته لا يتوقف على اثبات شيء كما يظهر بمراجعة الكتب الهندسية فيكون
اقدمها بحسب الوجود العيني والعلمي جميعا واما الثاني فلانه ذو مبدأ محدود وهو
المركز وذو غاية محدودة هي المحيط وذو واسطة محدودة هي البعد بينهما ومتى زيد
او نقص منه لم يكن كريا وليست الحال في الاشكال الاخر هكذا واما الثالث فلانه اذا تشكل
على شكل يكون قطره مساويا للقطر وان يشتمل عليه شيء مما هو مساو له في المقدار
يدل على كروية الفلك من هذا السبيل قوله تعالى وانا لموسعون واما الرابع فلان
القانون الهندسي دل على ان الاشكال التي ذوات الاضلاع الكثيرة يميل الى ما هي ابسط

منها اعني المثلثات ثم المثلثات قد يحلل بحسب تجزيتها الى مثلثات اخرى ولا يبقى
هذا الضلع مناطا في الشكل الكري واما الخامس فلان الجسم ذا الزاوية معرض للآفات
بسبب عروضها للزاوية لخلو اطرافها عما يقويها على مقاومة المصادمات بخلاف الكري
لتساوي جوانبها وعدم رجحان بعضها على بعض في عروض الآفة ويدل على كروية الفلك
من هذا السبيل قوله فارجع البصر هل ترى من فطور واما ان افضل الاشكال
اليق بالجرم الفلكي فهو اكمل الاجسام فيجب ان يكون مختصا بهذا الشكل الذي هو افضل
الاشكال فهذه عشرة اوجه اقناعية على كروية الفلك ذكرها الشيخ الحكيم ابو الحسن الكاتبي
في كتاب الاعتبارات عن الاحداث والامام الرازي في المباحث المشرقية **فصل**
في ان الفلك بسيط اي لم يتركب من اجسام مختلفة الطبائع بحسب الحقيقة اي بحيث يكون
لبعض منها طبيعة ولبعض اخر طبيعة اخرى فان بعضا من الافلاك وان اتصلت بجزء
منه صورة كوكبية او تدويرية او خارجية لكن ليس للباقي صورة تخالف تلك الصورة
كما هو في المركبات العنصرية وقد يطلق البساطة في الاجسام على معنيين اخرين احدهما
ان لا يتركب من اجسام مختلفة الطبائع بحسب الحس فيشمل الافلاك والعناصر وبعض
الاعضاء البسيطة الحيوانية والمركبات المعدنية وبعض النباتات والاخر
ان يكون كل جزء مقداري منه مساويا للكل في الاسم والحد فيخرج منه الافلاك وبعض من
الاعضاء البسيطة فان الاسم قد يكون موضوعا للطبيعة بشرط اتصافها بصفة مخصوصة
لا توجد في الجزء وحدت باعتبار ذلك الاسم كالشريان مثلا فانه لما اشترط التجويف
وطولانية الشكل والحركة والسكون في وضع ذلك الاسم وكذا في حده لم يصدق على شيء
من جزء تجويفه يشاركه في تلك الصفة وان شاركه في اصل طبيعته فقط وفي اسم وضع
لها وكذا الفلك فان اسمه موضوع للطبيعة الفلكية بشرط اتصافها بالاستدارة
فلا يصدق هذا الاسم على جزئه لانتفاء هذا الشرط عنه هكذا قيل واقول لو كان
الفلك موضوعا للطبيعة مع قطع النظر عن الشرط المذكور لما صدق على جزء لان
جزء الفلك ليس فلكا بحسب الحقيقة كما مر بيانه في مبحث الشكل وقد حمل بعضهم المعنى
الاخير الى معنيين ينقسم الجزء الى ما هو بحسب الحقيقة والى ما هو بحسب الحس فقال

ينبغي

ينبغي ان يخرج الافلاك والاعضاء البسيطة في المعنى الثاني دون الاول اذ فيها اجزاء مقدارية
هي العناصر لا يشاركها في اسمائها وحدودها اقول التحقيق ان المقداري هنا
ما يكون مساويا للكل في الاسم والحد كما صرحوا به ولا يكون لحقيقة الفلك جزء مقداري
على ما حققناه بل لجسميته كسائر الاجسام فلا يكون الفلك منه خارجا بشيء من هذين
المعنيين المحتمل اليهما معنى اخر والاجزاء المقدارية لحقيقة بعض المركبات العنصرية كالماء
والاعضاء البسيطة ليست هي العناصر بل العناصر اجزاء لجسمية تلك المركبات من حيث
انها جسمية واما اجزاؤها من حيث انها نوع مخصوص فلا يكون الا ما يوجد معها الصورة
النوعية التركيبية فيندرج تلك المركبات تحت كل من هذين المعنيين الا ما يكون الاسم
للطبيعة ماخوذة مع صفة لا توجد في الجزء كالشريان كما مر فلا فائدة في تحليل المعنى
الاخير لمعنيين لانه لا يقبل الحركة المستقيمة اي الاينية ومتى كان الفلك كذلك كان
بسيطا اما بيان انه لا يقبل الحركة المستقيمة فلان كل ما يقبل الحركة اذا فرض فيه هذه
فانه متحرك للجهة ومتارك عن جهة اخرى وكل ما هذا شانه اي التوجه للجهة ومتاركة
الترك عن الاخرى على سبيل الامكان وان لم يتحقق بالفعل فالجهات متحددة قبله من
حيث هو كذلك لان الامكان طلب الجهة وتركها انما يكون بعد تحددها فكل ما يحدد الجهة
قبله فهو لا يحدد الجهة لان محددها قبلها فالقابل للحركة المستقيمة لا يحدد الجهة وينعكس
بعكس النقيض الى قولنا كل ما يحدد الجهات فهو لا يقبل الحركة المستقيمة فثبت ان الفلك
لا يقبل الحركة المستقيمة والى هذا اشار بقوله والفلك ليس كذلك بل يحدد به الجهات
فلا يكون قابلا للحركة المستقيمة واعترض عليه بان تحدد الجهات قبل الاجسام التي
هي ذوات الجهات وتحقق الحركات المستقيمة بالجسم المحدد يوجب كون ذلك الجسم
متقدما عليها لان محدد الجهات لما كان سببا لها يكون متقدما عليها وهي لا يتصور ان يوجد
متاخرة عن تلك الاجسام فهي اما ان يكون متاخرة [...] متقدمة عليها او مصاحبة معها
[...] التقدير بين يلزم تقدم المحدد على تلك الاجسام لان المتقدم على المتقدم والمقارن
على ما مع الشيء متقدم كما مر في مبحث التلازم بين المادة والصورة فذلك التقدم
اما بالعلية واما بالطبع وكلاهما محال اما الاول فلاستحالة كون الجسم علة لجسم اخر

كما يبين في موضعه واما الثاني فلان المحدد كما سبق محيط بسائر الاجسام وتقدم
المحيط على المحاط يوجب امكان الخلاء كما سيجي في اثبات تكثر العقول وهو ممتنع و
جوابه ان تقدم محدد الجهات على ذوات الجهات والحركات المستقيمة ليس من حيث
انها اجسام بل من حيث انها ذوات الجهات فيجوز ان يكون بالعلية بان يكون علة
لها من حيث اتصافها بهذه الصفة اللازمة لها ويجوز ان يكون بالطبع فان رفع
المحدد من حيث انه محدد يوجب رفع ذوات الجهة من حيث انها ذوات الجهة ورفع
ذوات الجهة لا يوجب رفع المحدد من حيث انه محدد ولا نعني بالتقدم الطبيعي الا كون
المتقدم بحيث يوجب رفعه رفع المتاخر من غير عكس ومتى كان الفلك كذلك وجب
ان يكون كل واحد من اجزائه البسيط على شكل طبيعي وقسري او البعض على شكل
طبيعي والبعض الاخر على شكل قسري لا سبيل الى الاول والا لكان كل واحد منها
كريا لان الشكل الطبيعي للبسيط هو شكل الكرة لان الفاعل الواحد الذي هو الطبيعة
في القابل الواحد الذي هو الجسم لا يفعل الا فعلا واحدا متشابها وكل شكل غير الكرة
وان كان مما لا زاوية له كالاشكال المفرطحة والحلق ففيه اختلاف ابعاد عن المركز و
اختلاف متعلق بالطول والعرض والطبيعة البسيطة لا تفعل من نوع واحد الا فعلا
واحدا لكن انه شكل الامر في الكرة المجوفة الصادرة عن الطبايع البسيطة الفلكية
العنصرية اذ يوجد فيها اختلاف سطحين اقول يمكن دفعه بان حقيقة كل من كليات
الافلاك والعناصر يقتضي لذاتها ان يكون له مكان خاص ووضع خاص وهيولى
كل منها ايضا لا تقبل الا مقدارا معينا فالطبيعة اقتضت اولا في مادة كل منها مقدارا معينا
في موضع معين فاقتضت بعد ذلك شكلا يكون ذلك الشكل ابسط الاشكال
في حق ذلك الجسم فحصل التجويف لا بمقتضى الطبيعة بالذات بل بالعرض ثم ان بعض
اعاظم الفضلاء قد اراد التفصي عن حصول الكرة المجوفة عن الطبيعة البسيطة
فافاد قاعدة يتصور بها افراز كرات العالم بعضها عن بعض بوجه لا يلزم حصول الكرة
مجوفة بالذات عن طبيعة واحدة وقال ان العالم الجسماني كان اولا كرة مصمتة
متشابهة وبقيت فوقها كرة مجوفة هي الفلك التاسع ثم عرضت من اقتضاء الشايع

مركز

المركز هيئة اخرى مفصلة بها الفصلات وافرزت كرة الارض وليس شي من
هذه الهيات المفصلة المتضاعفة الواردة بعضها على بعض بصورة متنوعة ويتعلق
بكل باق من افرازه والتفصيل نفس مجردة او صورة منوعة ولما كان بين تلك
الهيات وتعلقات النفوس والصور بالبواقي معية ذاتية لم يلزم خلو جسم في
مرتبة عن نفس وصورة او يكون مبدا ميل وضعي مستديرا او اين مستقيم وبهذه
الصورة تتصور افراز الكواكب والتداوير والخوارج بشبه كرات غير مصمتة او غير متشابهة
انتهت الفاظه اقول والعجب ممن ارتاضت نفسه بالرياضيات الفلسفية وعمر في
تحقيق المعارف الحكمية ثم اتى بما لا يكون يحتج به بالكلام القياسي ولا يصلح يرتضى
نفسه بوجوه من الخلل والخبط الاول انه يلزم على تصويره كون الوجود اولا متعلقا
بجسم واحد ليس له في نفسه حد من النفوس والصور الطبيعية غير الامتدادية وانما
اكتسب ساير النفوس والصور بعد الافراز بواسطة تلك الهيات المفصلة وقد علمت
بطلان هذا القول بما سبق في مباحث التلازم بين المادة والصورة من ان الجسم لا يمكن
له وجود بمجرد الصورة الامتدادية ما لم يقترن بصورة اخرى طبيعية ولا المادة تتقوم
بمجرد الابعاد ثابتة في وجودها بوجود صورة اخرى سبق الابعاد الهيولوية كما
يظهر بتامل حال التخلخل بالحرارة والتكاثف بالبرودة من تبدل الابعاد وبقاء الصورة
النوعية الثاني ان تعلق كل هيئة مفصلة ببعض معين من ذلك الجسم المخلوق اولا دون
بعض اخر منه مع كونه واحدا متصلا غير متمايز الاجزاء ترجيح بلا مرجح الثالث انه
يلزم ان يكون العالم الجسماني هيولى العناصر الرابع انه يلزم ان يكون نفس كل كرة
عالية ادون واخس من نفس كل كرة سافلة لكون الهيات الالهية الفايضة على السافلة
لكون الهيات الالهية الفايضة على السافلة اكثر مما على العالية فظاهر ان الجسم الاكمل
تفيض عليه النفس الاشرف فعلى قاعدته جرم الارض يلزم ان يكون اكمل من جرم
الفلك الاقصى فيلزم ان يكون لها نفس هي بنفسها اشرف من نفس الفلك الاقصى وان
يكون للارض دائمة الحركة الوضعية عشقا وشوقا الى المبدا الواهب فهو مستبعد
جدا الخامس انه مما تقرر وتبرهن عليه في الفلسفة ان كل كرة من الكرات الفلكية

عقلا مفارقا يتشبه به نفس تلك الكرة فى تحريكاتها ويتشوق اليه وان تلك
العقول مبادى فاعلية لذواتها ونفوس تلك الافلاك ومفيض لصورها انما يكون
تلك العقول الفعالة المتقدمة عليها لا الهيات المطابقة عليها العارضة لها
المتاخرة عنها السادس انه على ما صوره يلزم ان لا يكون شى من الاجزاء التى هى فوق
الارض كرة مستقلة بل يكون حالها كحال المتممات الفلكية لكن لا نبالى بهذا التحرير
بكل فعل السابع ان ما ذكره ينافى قولهم كل جسم فله شكل طبيعى اى صادر عن طبيعته
لان ما سوى الارض والكواكب من الاجرام الفلكية والعنصرية يلزم ان لا يكون لها عنده
على ما صوره شكل طبيعى صادر عن طبايعها الثامن ان قوله ولما كان بين تلك الهيات
وبين تعلقات النفوس والصور بالبواقى من المفروضات معية ذاتية لم يتخلف احدهما
فى مرتبة عن نفس وصورة مشتمل على الاشتباه فانه لو لم يكن تعلق تلك النفوس او
الصورة بالبواقى متوقفا على الفصل والالتئام صدور الكرة المصمتة عن منها على
مقتضى الطبيعة الواحدة عنده فبنيهم بناء ما هو مبسوط من البيان الى غير ذلك مما
لا يخفى ان اقوال الحكماء او بيان ما هو الحق فى الواقع ولو كان كل واحدة منها كرة لزم
الخلاء فى فرج تلك الاجزاء ولاستحال ان يحيط من مجموعها سطح واحد كرى متصل الاجزاء
اذ يلزم ح ان يكون الفلك مجموع كرات مثلا قليه بينها فرج منضلعة على حسب تلاقى تلك
الكرات فلا يلزم تلاقيها سطح واحد كرى متصل الاجزاء لكن وجود مثل هذا السطح
لتحدد به جهة الفوق ولا سبيل الى الثانى والثالث لانه لو لم يكن كل واحدة منها كرة بل
يكون جميعها او بعضها غير كرة يكون طالبا الشكل الطبيعى عند زوال القاسر فان
القاسر لا يكون دائما كما بين فى مظانه فيكون قابلا للحركة المستقيمة فان تبدل الاشكال
لا يتأتى الا بالحركة الاينية وضع ذلك بجواز كونه دفعيا مكابرة هذه مقدمة
على المحدد لتقدم الجزء على الكل فلها مدخلية فى تحديد الجهات فلو كانت قابلة للحركة
الاينية وان كانت تلك الحركة على دائرة مركزها العالم لكانت الجهة متحددة قبلها
هذا ثم بيانه ان الفلك لو كان مركبا من اجزاء موجودة متمايزة بعضها عن بعض
لكان سطحه ايضا منقسما فى الخارج الى سطوح فيكون جهة الفوق متعددة يكون

كل واحدة

كل واحدة منها قائمة ومتحددة بجزء واحد من الفلك فاذا تحرك ذلك الجزء بحركة اينية
على اى نحو كان يلزم خلاف ما هو المفروض واعلم ان امكان الحركة الاينية فى جسم
يتوقف على وجود الجهة وتحددها ولكن تحقيقها هل على تقدير عدم الجهة وعدم تحددها فامكانت
الحركة الاينية ممتنعة فاندفع ما فى شرح القاضى من كون اللازم هو تقدم الجهات
على حركتها لا عليها وكذا ما فى الحواشى الفخرية عليه من ان اللازم على هذا الفرض امكان الحركة
المستقيمة لا القبول القابل للفعلية والمستحيل هو فعلية الحركة المستقيمة لا امكانها فقط
وقد علم مما ذكرنا سابقا من ان تحدد القاسر لا يكون دائما فساد ما فيها ايضا من
ان اللازم ح ان يكون على الشكل القسرى طالبا للطبيعى او مثل وطبعه ويجوز ان يكون
التخلف مستحيلا فى نفس الامر وان كانت ممكنة بالذات واعلم ان للقدماء فى اثبات
كروية الفلك طريقين الاول من جهة كونه محددا للجهات وقد مر بيانه والثانى من
جهة كونه حافظا للزمان وبيانه ان حركته لما كانت دائمة فلو كان مركبا من اجسام
مختلفة الطبايع لكانت اجزاؤه متداعية لطبايعها الى الانفكاك والميل الى الاحياز
الطبيعية وطبيعة المركب وان قسرت الاجزاء على الاجتماع لكن لا يزال تتغير قوة طبيعة
الكل ويضعف بسبب قوى طبايع الاجزاء بالتدريج الى ان يزول بالكلية فيغلب
قوة طبايع الاجزاء وتحلل فينقطع الحركة بزوال سببها هذا وهذا الحكم وامثاله المذكورة
فى الفصول الاتية من احكام محدد الامكان والزمان لكنهم يعمونها فى ساير الافلاك بنوع
من الحدس **فصل** فان الفلك قابل الحركة المستديرة هذا الفصل يشتمل على اثبات
امور ثلثة احدها ان الفلك قابل الحركة المستديرة وثانيها انه ذو مبدأ ميل مستدير
وتحريك يشتمل به الاستدارة وثالثها انه ليس فى طبيعته ميل مستقيم اما الاول فالحجة
عليه قوله لان كل جزء من اجزائه المفروضة فيصح له وضع معين ومحاذاة معينة بالقياس
الى ما فى جوفه وحصول هذا الوضع له ليس من مقتضى طبيعته اذ لا تختص اى الطبيعة
يقتضى حصول وضع معين ومحاذاة معينة لذلك الجزء بالقياس الى غيره لتساوى جميع
الاجزاء المفروضة الفلكية فى الطبيعة اذ لو لم يشترك الاجزاء فى الطبيعة بل كان كل
منها طبيعة خاصة يقتضى وضعا معينا ومحاذاة معينة لزم ان يكون الفلك ذا اجزاء مختلفة

الطبايع فلا يكون بسيطا وقد ثبت كونه بسيطا هف واما اشتمال بعض الافلاك
على الكواكب والتداوير والخوارج فلا يوجب نقضا لما علمت انها امور حاصلة من
الفواعل لا لاجل تفاوت في اجزاء القوابل وعلمت ايضا ان مقتضياتها ليست مخالفة
لمقتضيات بواقي الاجزاء فلا وجه لتخصيص هذا الحكم لاجل ذلك بالمحدد وعدم جريان
في غيره من الفلكيات كما في الحواشي القديمة واذ قد ثبت ان الاوضاع الحاصلة لاجزاء الفلك
ليست الا من مقتضيات طبيعتها المشتركة فكل جزء يمكن نظرا الى طبيعته ان يزول عن
وضعه الى جزء اخر ولا يمكن ذلك الا بالحركة على جسم لم يخرج الاجزاء عن كونها متصلة
واحدة لئلا يلزم الخرق ولا الالتيام على الفلك ولعدم جواز المستقيمة عليه لما
في العناصر تعينت المستديرة فثبت كون الفلك قابلا للحركة المستديرة واورد عليه
بان الفلك لو كان قابلا للحركة المستديرة لكان حركته الى جانب معين لامتناع الحركة
الى جميع الجوانب وحركة الفلك الى جانب معين مع تساوي نسبته الى ساير الجوانب
لطبعه توجب ترجيحا من غير مرجح وهذا محال واجيب عنه بان التخصيص المذكور اما
لان مادة كل فلك من تلك الافلاك لا تقبل الا الحركة المخصوصة الى الجهة المعينة او
العناية بالسافلات لا تحصل الا بهذا النحو من الحركة او لان تشبه كل فلك بمبدئه
المفارق الذي هو معشوقه لا يحصل الا بتلك الحركة وفي الحواشي القديمة لقائل ان
يرد مثل هذا المنع في اصل الدليل بان يقول يجوز ان يكون حصول وضع معين
للاجزاء لازما لا لنفس الطبيعة بل لامر اخر وان لم نعلمه بخصوصه اقول هذا المنع لا
يقدح في صحة الدليل بل يقويه لان حصول الوضع المعين اذا لم يكن لنفس الطبيعة
كانت نسبة الطبيعة الى ساير الاجزاء نسبة واحدة فكان الفلك في ذاته قابلا
لساير الاوضاع ونحن لا ندعي ههنا غير هذا وفي شرح القاضي قد انضم الى الايراد المذكور
ايراد اخر وهو قوله وايضا اذا تحرك البسيط على الاستدارة فلا بد هناك من قطبين
معينين ساكنين ومن دواير مخصوصة متفاوتة جدا في الصغر والكبر تستلزم الحركة السريعة
والبطيئة والسريعة وانه ترجيح بلا مرجح اقول تعيين هذه الحركة فلا ترجيح من غير
مرجح ولعله بعينه توضيح الايراد المذكور اولا لا بعينه ذكر ايراد اخر على الدليل

كان الظاهر

كان الظاهر من كلامه هو الاخير ولقائل ان يقول ان الحالة التي تقتضي كون جزء
من الفلك قريبا من محدبه وجزء اخر منه قريبا من مقعره بحيث يمتنع تبدل الحال
بالاخر مع تشابه الجميع في الطبيعة فليكن مقتضية لكون كل جزء من الاجزاء على وضع
مخصوص ومحاذاة مخصوصة مع كونها متحدة بالحقيقة لكن يجاب بان الفلك لما كان
متصلا واحدا وكانت اجزاؤه فرضية فلو تبدل الجزء الفوقاني الى التحتاني يلزم الخرق
والحركة المستقيمة وهو محال بخلاف تبدل الاوضاع للاجزاء المفروضة بالنسبة الى ما
في جوفها فانه لا يوجب الحركة المستقيمة بل يتأتى ذلك بالحركة الوضعية الغير الممتنعة
على الفلك اقول وهذا الجواب ليس بشيء لان جواز الحركة المستديرة على الفلك بمعنى
امكانها في الواقع هو اول البحث والتجويز العقلي الذي هو مجرد الاحتمال
العقلي لعدم قيام البرهان عنده على امتناعه لا يوجب تساوي الطرفين في الواقع
ولا ينافي تعين احدهما فيه اذ الاول اعم من الثاني والعام لا يوجب الخاص ولا
ينافي نقيضه والاولى ان يقال ان كون بعض اجزاء الفلك فوقا وبعضها تحتا امر
يقتضيه الجسمية الفلكية لذاتها بخلاف اوضاعها المعتبرة بالقياس الى ما عداها مما
في جوفها فان الجسم لا يتصور في شيء الا بان الاجزاء بعضها الى بعض نسبة خاصة بها
يتحقق اختلاف تلك الاجزاء بالفوقية والتحتية والهيئة المذكورة من ضروريات
هوية الجسم ووجوده واما نسبتها الخارجية فهي ليست من الضروريات التي لا يوجد
بدونها فالاولى ليست معللة بخلاف الثانية فانها تحتاج في ثبوتها الى علة وعلتها
في الفلك ان كانت الطبيعة الفلكية او امر لازم لها يلزم المحذور المذكور وان كان
امرا مفارقا لها يلزم امكان التبدل المستلزم لقبول الحركة الوضعية لامتناع الحركة
الاينية واما الثاني فاشار اليه بقوله وصقول ايضا يجب ان يكون فيه مبدأ ميل
مستدير يتحرك به والميل حالة في الجسم مغايرة للحركة تقتضي الطبيعة بواسطتها
الحركة لو لم يعق عائق ويعلم مغايرته لها بوجوده بدونها في الحجر المرفوع باليد والزق
المنفوخ المسكن تحت الماء والا اي وان لم يكن الفلك ذا مبدأ ميل مستدير لما كان
قابلا للحركة المستديرة لكن التالي كاذب فالمقدم مثله بيان الشرطية انه لو لم يكن فيه

طبيعة مبدأ ميل مستدير المناسب اما ترك الظرفية او الاقتصار على الضمير او ترك

لفظ سبد او كون الطبع بمعنى الحقيقة والاخيرا ولى لما قبل الميل المستدير من خارج

فلا يكون تحصيل الحاصل لان الميل اما ان يكون طبيعيا او قسريا فيمتنع ان يتحرك على الا

ستدارة لان الميل كما ذكرنا آلة للطبيعة في احداث الحركة ويمتنع حدوث المعلول عن علته

التي في اصل ذاتها بدون تلك الآلة محال واذا امتنعت الحركة المستديرة على الفلك

لم كان قابلا لها فثبت الملازمة وبطلان التالي يعلم بما سبق من البيان وفي هذا

المقام وامثاله سؤال مشهور لم يدفعه احد تقريره ان الامكان الذاتي للشيء لا ينافي

امتناع وقوعه لاجل عدم علته بل امتناع الذاتي كعدم المعلول الاول فانه يمتنع وقوعه

بواسطة كون علته وهو انتفاء الواجب مستحيلا لذاته فامكان الحركة المستديرة

ايضا للفلك لا ينافي امتناعه لاجل عدم علتها التي هي الميل المستدير اقول يمكن

دفعه بان هذه المسئلة وامثالها مما يحكم على شيء بحكم من جهة قبوله الذاتي وكان

الفطري ثم واطلاقها من الوجود انما يطرد في الابداعيات وما هو فوق الكون وفي

عالم العلل لا الاشياء التي الاتفاقات والاسباب العرضية التي قد يمتنع القابل عما

يستحقه لذاته ويتقيد عما يستوجبه بحسب قابليته وذلك لان العلل لا شياء التي هناك

ذاتية والامكانات فيها كاشفة عن وجوبات ناشئة عن العلل الجائية والامكانية

امكان العدم للمعلول الاول فالوجه في ذلك ان الامكان فيه بمجرد اعتبار عقلي لا ثبوت

له في نفس الامر بل عند ملاحظة المهية بنفسها مجردة عن غيرها وفي هذا الاعتبار لا

موجودة ولا معدومة فلا ثبت لها شيء بحسبها بالجملة للفلاسفة قاعدة كلية

ثابتة عندهم بحسب اصولهم الفلسفية هي ان كل كمال وخير وفضيلة يمكن للشيء في عالم

الابداع بحيث لا يؤدي الى شر وفساد في النظام فهو واجب الحصول له من الواهب

الجواد الخالي عن النقص والبخل والتغير فبهذه القاعدة تثبت هذه المسئلة ونظائرها

اذ لا شبهة في ان ذات الفلك وقبولها مطلق الحركة المستديرة امور سابقة على

الاكوان الاتفاقية والموانع العرضية وانما قلنا انه لو لم يكن في طبيعة مبدأ

ميل مستدير لما قبل الميل المستدير القسري من الخارج لانه لو قبل الميل القسري

ويحرك من خارج لتحرك بتلك القوة القسرية مسافة معينة في زمان معين

لعدم نقصه الحركة في الآن فيكون ذلك الزمان اقصر من زمان حركة ذي ميل

طبيعي معاوق للميل القسري مثلا في جهة غير جهته اذا تحرك بمثل تلك القوة

القسرية في عين تلك المسافة والا اي وان لم يكن زمان حركة الجسم الاول اقصر

من زمان حركة الجسم الثاني مع ان الثاني ذو عايق طبيعي والاول عديم العايق

اصلا او مع عايق غير طبيعي مشترك بينهما فرضا لكان الشيء الذي هو الحركة مع العايق

الذي هو الميل الطبيعي كهو لا معه هف وذلك الزمان الاقصر له نسبة مقدارية

ولكن زمان ذي الميل عشرة وزمان عديم الميل مثلا فاذا فرضنا ذا ميل اضعف منه

من الميل الاول بحيث تكون نسبته الى الميل الاول نسبة الزمان الاقصر الذي لحركة

عديم الميل الى الاطول الذي لحركة ذي الميل الاول فيكون الخمس عشره فيتحرك

زمان ذو الميل الثاني بتلك القوة القسرية او بمثلها في مثل زمان عديم الميل

مثل المسافة اي مسافة حركة عديم الميل لان الحركة يزداد سرعتها وينقص

اي يقصر زمانها ويطول بقدر انتقاص القوة الميلية المعاوقة وازديادها في

الجسم المعين وفي المسافة المعينة فكلما كان الميل المعاوق فيه اقل كان زمان

حركته اطول اقصر فكلما كان الميل اكثر كان زمان حركته اطول لانه لو انتقص شيء

من القوة المعاوقة التي في الجسم ولا يزداد السرعة اللازمة لقصر الزمان او انتقص

شيء منها ولا ينتقص السرعة اللازمة لطول الزمان لم يكن القوة الميلية مانعة

من الحركة هف واما بطوء الحركة القسرية في الاجسام المتخلخلة كالقطن والاجسام

الصغيرة الجسم كالذرات فانما هو لاجل قلة القبول والاحتمال فيها لا لاجل انتقاص

القوة الميلية المعاوقة فلا يرد النقض على هذه القاعدة فظهر ان الجسم القليل

الميل والذي لا ميل فيه متساويان في الزمان المستلزم لتساويهما في السرعة

وهو محال واعلم انه لا بد لكل حركة من امور ثلثة زمان ومسافة ومرتبة من

السرعة والبطوء وكل حركتين متفقتين في امرين من هذه الامور فلا بد من

اتفاقهما في الامر الثالث ايضا وكل متفقتين في واحد من هذه الامور فلو اختلفتا

الذي هو الميل... لعدم العايق ليس
نسبته مقدارية لما قاله الا ان زمان
الاطول للذي الزمان مقدارية
كل مقدار ... نوع لا بد انه
يكون ...

في احد الامرين الباقيين على نسبته فلابد من اختلافهما في الامر الاخر منهما على تلك
النسبة فان اتفقتا مثلا في حد من السرعة والبطوء واختلفتا في الباقيين كانت
نسبة المسافة الى المسافة كنسبة الزمان الى الزمان على التساوي واذا اتفقتا في المسافة
واختلفتا في الباقيين كانت نسبة السرعة الى البطوء كنسبة الزمان القصير الى
الزمان الطويل واذا اتفقتا في الزمان واختلفتا في الباقيين كانت نسبة السرعة
الى البطوء كنسبة المسافة الطويلة الى القصيرة وعلى هذا فذو الميل من الاجسام
الثلثة لما لم يمكن اتحاد حركتهما في حد من السرعة والبطوء ويمكن اتحادهما في احد الباقيين
ففرض الاتحاد في تلك الاجسام اما باعتبار المسافة كما فعله المصنف اللازم في هذا
التقدير اتحاد القليل الميل والعديم الميل في الزمان ايضا او باعتبار الزمان كما
فعله غيره واللازم حينئذ اتحادهما في المسافة ايضا وعلى التقديرين فاللازم هو
اتفاق الحركتين في الامرين من الامور الثلثة المذكورة مع اختلافهما في واحد
منها واما ما اورد في هذا المقام من عدم تسليم امكان ذي ميل يكون نسبة ميله
الى ميل ذي الميل الاول كنسبة الزمانين والمسافتين لاحتمال انتهاء الضعف في
الميل الى ما لا اضعف منه ثم على تقدير تحقق ميل يكون على النسبة المذكورة عدم تسليم
كونه معاوقا كالميل القسري لجواز توقف المعاوقة على قدر من القوة بحيث لا يوجد
بدونه ثم الحكم بكون نسبة الزمانين مقدارية ونسبة المعاوقتين عددية
فمندفع بان مراتب الشدة والضعف في القوى والكيفيات كمراتب الزيادة والنقصان
في المقادير لا تقف في شيء من الجانبين عند حد لا يمكن لها التجاوز عنه بحسب الذات
وكما ان الاجسام لا تنتهي في الانقسام الى ما لا يقبل القسمة ولا في الازدياد الى ما لا
يحتمل الزيادة عليه الا لمانع خارج عن الطبيعة الجسمية فكذلك الميل في تنقصه و
ازدياده فانه وان بلغ غاية الضعف له اثر في المعاوقة وغايته في الباب ان
معاوقته تكون ضعيفة وان حال ما يتعلق بالمقدار من حيث قبوله الزيادة والنقصان
بتبعية المقدار كحال المقدار في ساير الاحكام كقبول المساواة والمفاوتة و
العادية والمعدودية والتشارك والتصام والفرق بينه وبين المقدار بكون

تلك

الاول وعدم الميل

تلك الاحكام في احدهما بالذات وفي الاخر بالعرض واعترض العلامة الكشي
بان الحركة اما ان يمكن ان يكون بدون المعاوقة في زمان او لا يمكن فان امكن
نقول يتعين زمان الحركة في المعاوق القوي بازاء نفس الحركة الباقية وبازاء المعاوقة
فعلى هذا يتعين زمان حركة ذي المعاوق الضعيف على زمان حركة عديم المعاوق
بما يقتضيه نسبة المعاوقتين وان لم يمكن لزم بطلان الاستدلال لابتنائه على
فرض امر يكون بعضها محالا فلعل منشأ الخلف هو ذلك المحال الا خلو الجسم عن
المعاوق اقول يمكن في الجواب اختيار الشق الاخير فلا يلزم منه بطلان الاستدلال
وذلك لان حاصل البرهان ان وقوع الحركة من عديم المعاوق في زمان محال
اذ لو امكن لم يلزم من فرض وقوعه مع الامور الممكنة التي هي حركتا الجسمين
الاخيرين على النهج المذكور امر محال هو تساوي زماني حركة ذي المعاوق وحركة
عديم المعاوق ولما يلزم فيكون وقوعها في زمان محالا لكن كل حركة فهي انما يكون
في زمان ووقوعها لا في زمان ايضا محال ومن هذا يلزم ان حركة عديم المعاوق مط
محال وهو المط ويمكن اختيار الشق الثاني الاول فان الاعتراف بكون الحركة غير
مقتضية لزمان على تقدير وقوع محال لا ينافي الجزم بكونها مقتضية له في نفس
الامر فالجزم حاصل بذلك وح يستقيم ان يستدل هكذا ايضا لو وقعت حركة من
الجسم العديم الميل لكانت في زمان لامحة والا يلزم تخلف اللازم عن الملزوم ولو
كانت فيه لزم تساوي عديم المعاوق وذي المعاوق وانه محال فلم يكن في زمان
وهو ايضا محال فوقوع الحركة من الجسم العديم الميل مط محال وهذا الاعتراض
مما اورده جماعة من المتاخرين منهم الشيخ ابو البركات البغدادي والامام
الرازي بوجه اخر وهو ان الحركة بنفسها تستدعي زمانا وبسبب المعاوقة
زمانا اخر فيجتمعهما واحدة المعاوقة ويختص باحدهما فاقدتها فاذن
زمان نفس الحركة غير مختلف في جميع الاحوال انما يختلف زمان المعاوقة
بحسب قلتها وكثرتها ويختلف زمان الحركة بعد انضياف ما يجب من ذلك اليه
ولا يلزم على ذلك الخلف المذكور وتقريره ما استفيد من كلام خاتم الحكماء

المحقق الطوسي في جوابه على وجه لا يرد عليه شيء من الايرادات التي ذكرها
شارح التجريد وغيره وهو ان قول المعترض ان الحركة بنفسها تستدعي زمانا
ان عنى به انها لا مع حد من السرعة والبطوء تستدعي زمانا فهو ظاهر البطلان
لان الحركة لا ينفك عن السرعة والبطوء وما لا ينفك عن شيء لا يتصور تحققها
اما بدون ذلك الشيء وان لم يكن ذلك الشيء مدخلا في الاقتضاء وان عنى انها
مع قطع النظر عن حد من السرعة والبطوء تقتضي قدرا من الزمان فهو ايضا
فاسد لان نسبة الحركة الى حد من السرعة والبطوء كنسبة الجنس الى الفصل في البسائط
من الانواع ولا تقوم للجنس في النوع البسيط لا بحسب الخارج ولا بحسب الذهن الا
بالفصل وما لا تقوم له في نفس الامر لا يقتضي شيئا اصلا وكذا ان كان المراد منه
ان الحركة بمهيتها تقتضي قدرا من الزمان ولا لزم ان يكون زمان الحركة في
بعض منها متساويين وهو محال اذ زمان بعض الحركة بعض زمان تلك الحركة
بل الحركة من حيث انها حركة لا يقتضي من الزمان والمسافة الا امرا مطلقا واما القدر
المعين منهما فانما يقتضيه الحركة المخصوصة وان كان المدعى ان الحركة مستقلة
مع قطع النظر عن العايق تقتضي زمانا ومع العايق زمانا اخر فنقول ان الحركة
مما تقبل الشدة والضعف في المعجزة والثاني انه لما ثبت ان الفلك بسيط ليس فيه
تركيب قوى وطبايع بل له طبيعة واحدة مقتضية للميل المستدير فلا يجوز ان
تقتضي الميل المستقيم والا لكانت الطبيعة الفلكية الواحدة تقتضي الامرين
المتنافيين اي التوجه الى شيء بالحركة المستقيمة والصرف عنه بالحركة المستديرة
هف فيل ان الميل المستقيم وان اقتضى توجه الجسم من الجهة لكنه يقتضي صرف
الاجزاء منها بعينه فقد اجتمع الميلان في جسم واحد لزم تحقق التوجه والصرف
معا من الطبيعة الواحدة بالنسبة الى الاجزاء وهو محال واما القول بان ذلك
الصرف غير صرف يعود الى التوجه فلا منافاة بينهما كما في الحواشي القديمة ففي
غاية السقوط كما يظهر بالتامل واعلم ان ههنا ابحاث الاول ان الطبيعة
العنصرية تقتضي الحركة والسكون باعتبار الخروج عن الحيز الطبيعي والحصول

فيه فلم

والضعف بحسب حدود
السرعة والبطوء الا مع
تصور تعينهما الا وقد تعين
حد من تلك الحدود منها
حصلها في ضمن مرتبة ما
مخصوص والمخصص لا يمكن
ان يكون هو الطبيعة
لعدم التفاوت فيها ولا
القاسر ايضا
لانتفائه

حاشية

فيه فلم لا يجوز ان يكون للطبيعة الفلكية ميلا مستقيما بتوسط احد جزئيها
وميلا مستديرا بتوسط الاخرى انما المحال اقتضاء الطبيعة امرين متنافيين بالقياس
... باعتبارين فلا والثالث ان الكرة الموجبة المدحرجة متحركة وضعية واينية
... مختلفين اذ لو لم يكن فيها احد من الميلين لما قبل ذلك الميل
... من الهواء الى طبيعته وكذا لحركته منها الى محله ايضا
... طبيعة واحدة تقتضي توجها الى شيء
... وان الثالث ... مستقيم
...
... لا غيره وان
... في تلك الحالة بل معناه
... لا شياء واحدا هو الحصول في المكان
امرين متغايرين لا تنفك احدهما عن صاحبه وايضا من الاين ما هو طبيعي يطلبه
المتحرك على الاستقامة وليس من الاوضاع وضع طبيعي يطلبه المتحرك على الاستدارة
ولهذا لا يكون الحركة المستديرة طبيعية للجسم بخلاف المستقيمة كما ستعلم هذا ما ذكره

ذاته من حيث هي لا
يمكن عنه تحقق الحركة لعدم
وجود الحركة الا اذا كانت الحركة نفسانية
فانما تحدد النفس حالها من
السرعة والبطوء بحسب تخيل
حد ملائم من الحدود
انبعاث ميل نفساني بحسبه
يحصل لوجود الحركة على
ذلك الحد واما في الحركات
الطبيعية فلما لم يكن للطبيعة
تفاوت ولا شعور بالملائمة
وغيرها فلا يتصور فيها
ذلك بل هي بحسب ذاتها تكاد
ان تحصل الحركة في غير زمان
لو امكن وكذا في الحركات
القسرية ايضا اذ فرض
القاسر على اتم ما يمكن
ان يكون لا يقع بسبب
تفاوت ولا له شعور
ايضا بالملائمة وحدها
كما بين في مضانه واذا كان
الميل في ذاته امرا مختلفا

فيه نظر لا يجوز ان يكون للطبيعة الفلكية ميلا مستقيما بتوسط احديهما
ميلا مستديرا بتوسط الاخرى انما الحج اقتضاء الطبيعة امرين متنافيين بالذات
واما بحسب اعتبارين فلا والثاني ان الكرة الموجبة المدحرجة متحركة وضعية
فيكون فيها مبدأ ميلين مختلفين اذ لو لم يكن فيها احد من الميلين لما قبل ذلك الميل
خارج على ما مر والثالث ان حركة الماء من الهواء الى طبيعة وكذا حركته منها الى نحو ايضا
مع ان احديهما الى المركز والاخرى على المركز فيكون طبيعة واحدة تقتضي توجها الى شيء
وهو وسط العالم وتقتضي ميلا عنه بحركته الى الوسط والرابع ان التاء الحاسبة
من الوسط وهو ظاهر ولها ايضا مبدأ ميل مستدير حول الوسط بلا قاسر كان
الاذناب وغيرها والخامس انه قد اسس خاتم الحكماء تمهيد الحل بعض الاشكال
الفلكية كرة محيطة وصغيرة محاطة مماستها على نقطة مشتركة بين سطحهما
قطر المحيط ضعف المحاط والنسبة بين حركتيهما في السرعة هذه النسبة لكن على التعاكس
فاذا فرض مركزها الكواكب في مبدأ الدورة على خط مستقيم هو قطر المحيط ففي تمام الدورة
يتحرك الكواكب على قطر واحد بين صعود وهبوط فيلزم من هذا فضلهم كما في حركة
من الكواكب وغيرها حركة وصعبة على نفسها اجتماع الميلين المتنافيين والجواب
اما عن الاول فبان اقتضاء الطبيعة العنصرية الحركة والسكون بالحقيقة اقتضاء
شيء واحد هو الكون في المكان الطبيعي فان كان ذلك الكون غير حاصل فذلك
استدعاء يستلزم حركة تحصيله فاقتضاء الحركة في تلك الحالة نفس اقتضاء ذلك الكون
لا غيره وان كان حاصلا فاقتضاء السكون ليس الا ان الكون موجود في اقتضته الطبيعة
في تلك الحالة بل معناه انما لا يقتضي الحركة بل اقتضت نفس ما اقتضته اولا فلم يقتض
الا شيئا واحدا هو الحصول في المكان واما اقتضاء الميلين الوضعي والايني فهو اقتضاء
امرين متغايرين لا ينفك احدهما عن صاحبه وايضا من الاين ما هو طبيعي يطلبه
المتحرك على الاستقامة وليس من الاوضاع وضع طبيعي يطلبه المتحرك على الاستدارة
ولهذا لا يكون الحركة المستديرة طبيعية للجسم بخلاف المستقيمة كما ستعلم هذا ما ذكره

ذاته من حيث هي هي لا
يمكن عنه تحقق الحركة لعدم
وجود المحرك لحركة اللهم
الا اذا كانت الحركة نفسانية
فانما تحدث النفس حالها من
السرعة والبطوء بحسب تخييل
حد ملائم من الحدود
انبعاث ميل نفساني بحسبه
يحصل لوجود الحركة على
ذلك الحد واما في الحركات
الطبيعية فلما لم يكن للطبيعة
تفاوت ولا شعور بالملائم
وغيرها فلا يتصور فيها
ذلك بل هي بحسب ذاتها كان
ان تحصل الحركة في غير زمان
لو امكن وكذا في الحركات
القسرية ايضا اذا فرض
القاسر على اتم ما يمكن
ان يكون لا يقع بسبب
تفاوت ميلا لا شعور
ايضا بالملائم وحدها
كما بين في مضانه واذا كان
الميل في ذاته امرا مختلفا

المحقق الطوسي في جوابه على وجه لا يرد عليه شيء من الايرادات التي ذكرها
شارح التجريد وغيره وهو ان قول المعترض ان الحركة بنفسها تستدعي زمانا
ان عنى به انها الاعم من السرعة والبطوء تستدعي زمانا فهو ظاهر البطلان
لان الحركة لا تنفك عن السرعة والبطوء وما لا ينفك عن شيء لا ...
اما بدون ذلك الشيء وان لم يكن ذلك الشيء دخيلا ...
مع قطع النظر عن حد من السرعة والبطوء ...
فاصله كان نسبة الحركة الى حد ...
من الانواع ولا تقوم ...
بالفصل ...
ان الحركة ...
... وجزء وهو محال واما القول بان ذلك
الصرف على وجه يعود الى التوجيه فلا منافاة بينهما في الحواشي التجريدية فتح
غاية السقوط كما يظهر بالتامل واعلم ان ههنا ابحاثا الاول ان الطبيعة
العنصرية تقتضي الحركة والسكون باعتبار الخروج عن الحيز الطبيعي والحصول

والضعف بحسب حدود
السرعة والبطوء الا انه
يتصور فيها الامتداد
حال من تلك الحدود
... لا يمكن
... هو الطبيعي
ان يكون ... لا
... القاسر ايضا
لانتهاء

فيه نظر

متفاوتة ففي كل من تلك الحركتين احتيج الى ما يحدد ميلا يقتضيها وحالا يتحدد بها
فالتفاوت الذي بسببه يتعين الميل وما يتبعه من مرتبة معينة من مراتب الحركة سرعة
وبطوءا يجب ان يكون خارجا من القوة المحركة سواء كان خارجا عن المتحرك او غير خارج
عنه وهو المسمى بالمعاوق الخارجي والداخلي اما المعاوق الخارجي فهو كاختلاف قوام

ما يتحرك فيه كالهواء والماء
بالرقة والغلظ واما المعاوق
الداخلي فهو لا يمكن ان يعاوق
الحركة الطبيعية لان
ذات الشيء لا يقتضي
شيئا وما يعوقه عن اقتضا
ذلك بل انما يعوق الحركة
القسرية كالطبيعة و
النفس اللتين هما مبدأ
للميل الطباعي فاذا لم يمر
من ارتفاع هذين المعاوقين
اعني الخارجي والداخلي ارتفاع
السرعة والبطوء عن الحركة
ويلزم منه ارتفاع الحركة
ولاجل ذلك استدل
الحكماء باحوال هاتين
الحركتين تارة على امتناع
عدم معاوق خارجي فاثبتوا
امتناع الخلاء وتارة على وجوب
معاوق داخلي فاثبتوا مبدأ
ميل طبيعي في الاجسام التي

في الجواب وانت تعلم ان السؤال ان لم يورد بطريق النقض بل ورد بطريق المناقضة
بان يقال لانم استحالة اقتضاء الطبيعة الواحدة امرين متنافيين وكيف والحال
واقع في الطبيعة العنصرية فلا يتمشى فيه هذا الجواب لانه كلام على السند الا ان
ان تدعى مساواة السند للمنع فيندفع المنع باندفاع المسند ويصح الجواب واما عن
الثاني فبان لانم ان الكرة المدحرجة ذات طبيعة واحدة بخلاف الفلك فانه ذو طبيعة
واحدة هكذا قيل واقول الاولى ان يقال ان الكلام ههنا في الميلين الذاتيين ولانم
ان كلا من الميلين في الكرة المدحرجة ذاتيا بل احدهما وهو الميل المستقيم فيها اذ الان
حركتها المستقيمة ذاتية وان كانت بالقسر والاخر وهو الميل المستدير عرضي اي
غير حاصل بالذات وكما ان حركة وضعية ذاتية يلزمها حركة جزء الحركة الاينية عرضية
كما في الفلك كذلك قد يكون حركة جزء الجسم اينية ذاتية على وجه خاص مستلزما لحركة
كله حركة وضعية عرضية كما في الكرة المدحرجة وبه يخرج الجواب بعينه عن النقض الرابع
والخامس واما عن الثالث فبان حركة الماء على وجه الارض لا يكون الا على سبيل
الانحدار فيكون طبيعيا لانه في الحقيقة حركة الى السفل كيف ولو لم يكن الموضع
الذي يتوجه اليه اخفض من الموضع الذي يتوجه عنه لم يتوجه اصلا فصل
في ان الفلك لا يقبل الكون والفساد والخرق والالتيام اعلم انه قد تفرعت على المسئلة
السابقة اعني ان الفلك ليس في طباعه ميل مستقيم عدة مسائل منها ما ذكره المص
وهي اثنان عنون الفصل بهما الاولى ان وجوده عن صانعه على سبيل الابداع لا
بان يكون عن جسم ينحل اليه وكذا فقده على سبيل افنائه لا بان ينحل الى جسم اخر
وهذا معنى قول كبراء الفلاسفة ان السماء غير مكونة ولا فاسدة لكن جماعة العامة
من المتفلسفة حملوا هذا المعنى الى الحدوث والفناء مطلقا اي على الوجود بعد العدم
والعدم بعد الوجود سواء كانت هناك هيولى تقبلهما اولا ومن هنا نفوا الاعادة وقالوا
بقدم العالم والثانية انه لا يجوز عليه الخرق والالتيام اما الاولى منها وهي انه لا
يقبل الكون والفساد فبينها بقوله فلانه محدد للجهات قال السيد المحشي ان اللازم

من الاحكام

من الاحكام ليس الا للفلك المحيط لانه غير قابل لهذه الاحكام فغير ثابت لما هو
المراد بالمحدد والمحيط اقول فساده ظاهر لان المحدد لما ثبت بساطته لا يكون بعض اجزائه
كائنا وبعض الاخر صيدها او بعض منها قابلا لها الى غيره ككثير من الاحكام اذ لا اولوية
في ابعاض الامر المتصل الواحد كما قد علم مرارا ولا شيء من المحدد للجهات بقابل للكون
والفساد ينتج ان الفلك لا يقبل الكون والفساد واما الصغرى فلما مر بيانه في الفصل
الاول من هذا الفن واما الكبرى فلانه لا شيء من محدد الجهات بقابل للكون والفساد
واما الصغرى فقد ثبت ان في الفصل الثالث واما الكبرى فلان كل ما يقبل الكون
والفساد فالصورة الحادثة حيز طبيعي ولصورته الفاسدة حيز طبيعي لما
بينا في الفصل الخامس من الفن الاول وان كل جسم فله حيز طبيعي قيل هذا غير كاف
في المغايرة بين الحيزين بل يحتاج الى ضم مقدمة اخرى اليه هي ان الحيز الواحد لا تقتضيه
طبيعتان مختلفتان نوعا وهو مم لا بد له من دليل والجواب عنه بان اقتضاء الطبيعة الحيز انما
انما هو بواسطة المانع ما اقتضتها من لوازمها الخارجية كالحرارة للنار والبرودة
للارض فلو ان هذان اقتضت طبيعة اخرى ذلك الحيز بعينه فاما ان يشاركها في
تلك اللوازم فلا يختلف بينهما بل هما فردان من نوع واحد والا فالثانية غير مقتضية
لذلك الحيز لعدم اقترانها باللواحق الذاتية التي لها دخل في اقتضاء ذلك الحيز وكل
ما هذا شانه اي كل شخص بين الحادثة والفاسدة غيرها للاخرى عنها فهو قابل للحركة
المستقيمة لان الصورة الكائنة اما ان تحصل في حيز طبيعي او في حيز غريب الحيز ههنا
يجب حمله على المعنى الاعم من المكان ليشتمل المحدد فتكون الظرفية مجوزية بنوع
التشبيه ولفظة في مستعارة لها فان حصلت في حيز غريب فكانت تقتضي ميلا مستقيما
الى حيزها الطبيعي وان حصلت في حيز طبيعي فالصورة الفاسدة كانت قبل الفساد
حاصلة في حيز غريب فكانت تقتضي ميلا مستقيما الى حيزها الطبيعي واما المسئلة
الثانية وهي انه لا يقبل الخرق والالتيام فبينها بقوله فلان ذلك ايضا انما يحصل
بالحركة المستقيمة حمل الباء على السببية كما حمله القاضي غير صحيح لدلالته على ان الكون
والفساد بالحركة المستقيمة مع انهما يستلزمان لها بل على معنى التلبس والمراد بالحركة

يتحرك فيها بحركتين ان
مسافتنا ما مسافة واحدة في
الا مستند الى
المسافتين ان
اختلاف بالمعاوق
لما كان ينقص
لا لاختلاف السرعة
والبطوء كان المعاوق
القابلية بازاء السرعة والكثرة
بازاء البطوء وكانت نسبة الكثرة
المعاوقة في القلة والكثرة الى
العاوقة فيها على التساوي
[illegible] الزمان على
التساوي الزمان [illegible]
كنسبة الزمانين فاذا فرضنا [illegible] زمان
التساوي فاذا فرضنا مسافة [illegible] بحاله
على عدم المعاوقة تقطع مسافة [illegible] بحاله
عدم المعاوقة ما تقطعها معاوقة
واخر مع معاوقة اكثر وثالث مع معاوقة
في زمان اكثر على النسبة الزمانية
اقل من الاولى على النسبة زمانه
فهو لا محالة تقطعها في زمان
مساو لزمان عديم المعاوقة
ويلزم من ذلك ان تخلف تساوي الاول
وجود المعاوقة وعدمها [illegible] في
بجعل حركة عديم المعاوق [illegible]
زمان بل في ان لا ينقسم [illegible]
[illegible]
[illegible]
من شرح الكتاب
الى الصواب

المص لما استشعر انه يجوز لاحد ان يقول لعل لزوم المحال المذكور انما نشأ من امر اخر غير فرض
تحرك الجسم الذي لا ميل فيه من الامور المفروضة المذكورة في الدليل فنبه على ازالة هذا الاحتمال
بقوله وهذا المح انما لزم من فرض تحرك الجسم الذي لا ميل فيه او من فرض الميل الذي نسبته الى الميل
الاول كنسبة زمان عدم الميل الى زمان ذي الميل الاول اذ من فرض المجموع من حيث المجموع لكون فرض الميل على النسبة المذكورة ممكن بالضرورة والممكن لا يستلزم محالا وكذا المجموع ممكن اذ لو كان محالا فاستحالته اما ان يكون لاستحالة احد الجزئين فيرجع هذا الى استحالة حركة عديم الميل الى استحالة حركة ذي الميل على النسبة المذكورة كما مر او لاستحالة صفة الاجتماع وذلك انما يكون لو تحقق التنافي في الكلية بين الامرين كما في مجموع المتقضين فان كلا منهما ممكن والمحال اجتماعهما لا غير وفيما نحن بصدده ليس كذلك لعلم تنافي الاجزاء فتعين استحالة احد الاجزاء كما

المستقيمة ما يحصل بها للجسم التوجه الى جهة والصارف عن اخرى والجهة منحصرة في
الفوق والتحت والبواقي من الجهات راجعة اليهما وقد علم ان محدد الجهتين وكذا
اجزاؤه لا تقبل الحركة المستقيمة فلو كان المحدد قابلا للخرق والالتيام لزم المحذور
المذكور بقي ههنا احتمال ان يحصل فيه الخرق من جهة حركة بعض اجزائه على الاستدارة
كما ذهب اليه بعضهم حيث توهم ان الكواكب متحركة في الافلاك كحركة الحيتان في الماء
لا يبطل بما علم في الهيئة ان حركاتها يلزم ان تكون متشابهة حول مراكز افلاكها اي لا تسرع
ولا تبطؤ ولا تقف ولا ترجع ولا تنعطف فدفعه صاحب المطارحات بانه لو كانت الافلاك
قابلة للخرق وقد برهن على كونها ذات حيوة فعند حصول الخرق فيها وتبديل الاجزاء فان
لم يحس فليس جزؤه المتفرق له نسبة الى الامر الجامع ادراكي ولا حيز لها عن اجزائها وما يسري
منها لنفسها قوة في بدنها جامعة لتلك الاجزاء فلا علاقة لنفسها مع بدنها وقد قيل
انها ذوات حيوة وان كانت تحس فلا بد من التالم بتبديل الاجزاء فانه شعور
بالمنافي اما الم او موجب له وان كان كذا فكانت الكواكب تخرقها بحيث لا يتهيا لبعض
الناس فكانت في عذاب دائم وسنبرهن على ان الامور الدائمة غير الممكنة لا شر فيها لا
نتصور عليها الشر قوله الشريف هو عندي من البراهين القوية آن كان عند غيري
من الخطابيات بل مما هو دونه منها لو لا مخافة التطويل لذكرت عليه عدة من الاعتراضات
نيابة عنهم واجيبت عنها بمقدمات مسلمة عند الجميع ومنها ما لم يتعرض له المص وهي
سنة الاولى ان نوعه منحصر في شخصه لامتناع طبيعته عن قبول الفصل والوصل
لاستلزامهما الحركة المستقيمة كما سبقت الاشارة اليه في اوايل الكتاب الثانية
انه لا يتغذى اذ لا يتحلل عنه شيء ولا تقبل الحركة المستقيمة الثالثة انه لا يجوز عليه
الحركة الكمية لاستلزامها حركة الاجزاء على الاستقامة فلا نمو له ولا ذبول لانهما فرعا
التغذي وهو منتف فيه الرابعة انه لا توليد له لكونه فرع التغذي فكان نوعه في شخصه
ولان غاية التوليد والتناسل حفظ النوع وتبقيته فيما لا يمكن بقاء شخصه والفلك
ليس كذلك لدوام حركته فلا حاجة له الى التوليد الخامسة انه لا يكون له شهوة ولا غضب
اذ المقصود منها حفظ الشخص والنوع بواسطة جذب الملايم ودفع المنافي فلا يتكلم

شيء منها الا في الكواين الفواسد السادسة انه طبيعته خامسة لا حارة ولا باردة ولا
المفسدة للنقل المقتضيين للحركة من المركز والمنه الا رطبة ولا يابسة لاستلزامها جواز قبوله
الشكل وتركه والاتصال والانفصال بسهولة او صعوبة وقد علمت ان هذه الاحكام انما
ثبت بالبرهان في الجرم الاعلى المحدد لكنهم يحكمون بها في غيره بالحدس والمحدد عند بعضهم
كالمحقق الطوسي وصاحب التحفة هو فلك عظيم مشتمل على الافلاك الثمانية او السبعة
على اختلاف القولين باشتمال الكل للاجزاء وله نفس واحدة ناطقة محركة بالحركة السريعة
نعم هذا الراي لا يحتاج في تعميم الاحكام المذكورة للافلاك الباقية الى تكلف كالاولى
لكنه بعيد ما احتمال **فصل** في ان الفلك يتحرك على الاستدارة دائما وبيانه لعلها
تثبت بزعمهم ان الزمان لا بداية له ولا نهاية له وانه مقدار للحركة هو ما افاده المعلم الاول
لان الحركة الحافظة للزمان التي لا بداية لها الحافظة للزمان ويقوم هو بها اما ان تكون مستقيمة
اينية او مستديرة وضعية فان المقولتين الباقيتين اعني الكم والكيف لا يمكن ان
تكون الحركة الواقعة في شيء منهما حافظة للزمان اما الاولى فلا ستلزامها البعد الغير
المتناهي والانقطاع كما في الاينية على ما ستعلم واما الثانية فلا بد ان الجسم الابلق
لا يجوز عليه الا استحالة من حركة الجسم الكائن الفاسد لا تحفظ الزمان لا يجوز ان تكون
مستقيمة لانها اما ان يذهب الى غير النهاية او لا بل ترجع او تنعطف لا سبيل الى
الاول ولا لزم وجود بعد غير متناه لان الحركة المستقيمة الذاتية الى غير النهاية بلا
رجوع ولا انعطاف لا بد لها من سمت غير متناهية وهو محال فالمراد من البعد ههنا
ما يكون باعتبار المسافة لا ما يكون باعتبار الزمان لان تناهي البعد الزماني عندهم
جايز بل هو واقع وعليه بنى الكلام واما ما في شرح القاضي ان الحركة الموجودة ليست
بعد انقضاء الحركة هي بعينها ليست موجودة فبناه على نفي وجود الحركة وقد سبق ما فيه
من الكلام بما يفي بالمرام ولا سبيل الى الثاني لانها لو رجعت او انعطفت لكانت
بشيء قبل حصول الرجوع او الانعطاف الحاصل فيكون مقتضية للسكون لان ههنا
حركتين مختلفتين بالجهة احدهما الحركة المنتهية الى الطرف المذكور قبل الرجوع او
الانعطاف والاخرى الحركة المبتدئة من الطرف المذكور بعد الرجوع او الانعطاف

انما يقول ههنا الحال انما يلزم من فرض تحرك الجسم الكلي ميل فيه محالا فانه يلزم فانا لا نجوز الحركة المستقيمة ان فوجب ان يكون فيه ميل ولا لما امتنع فيه ميل الميل المستقيم كما سيأتي قلت ان مبدأ الميل فيه مثل الميل المستدير وهو الطبع واما الاول الثالث انه ليس البتة بقوله ونقول الفلك لا يكون فيه طبع ايضا ان الفلك ميل ومبدأ ميل مستقيم له في ذاته على ما مر فالدليل عليه بوجهين الاول ان الحركة المستقيمة ممتنعة عليه كما سبق وجود ذلك الميل فيه يكون فيه ضايعا او لا معطلا مع

القطعية

سنح منها

فيلزم انقطاع الحركة الاولى لان بين كل حركتين مختلفتين سكونا لان الميل المقتضى
للحركة الاولى الموصل للجسم المتحرك بها الى ذلك الطرف موجود حال الوصول لانه يفعل
الايصال حال الوصول اذ الوصول لا يوجد بدون الايصال لكونهما متضايفين فلا
يتصور تحقق احدهما بدون الاخر وفعل الايصال لا يوجد بدون الميل الموصل
فلو لم يكن الميل الموصل موجودا حال الوصول استحال ان يفعل الايصال حال الوصول
قيل عليه لا نم ان الميل الفاعل الوصول حتى يلزم وجوده حال الوصول بل هو معد للوصول
كالحركة فلا يجب بقاؤه مع المعد اقول الوصول لكونه اثرا موجودا لا بد له من فاعل
موجود معه سواء كان ذلك الفاعل ميلا او غيره ولنشغل الكلام اليه والتسمية
ميلا وكلما كان الميل الموصل موجودا لم يحدث فيه ميل يقتضى كونه غير موصل لا
ستحالة اجتماع الميلين الذاتيين المتنافيين لان ما يفعل الايصال من حيث انه
يفعل الايصال ينافى ما يفعل اللاوصول من حيث انه هو كذا فلا يمكن اجتماعهما من
هاتين الحيثيتين فى مادة واحدة فى زمان واحد فاندفع المنع الذى اورده الامام
بقوله انا لا نم الاستحالة المذكورة سواء اراد بالميل سبب المدافعة او نفس المدافعة
وان كان الثانى اخص واما الحلقة التى يجرها شخصان متمانعان فليس فيها شىء من
من المدافعتين ولا شىء من سببيهما بالفعل بل كل واحد من السببين حاصل فيها
بالقوة لا بالفعل وكلامنا فيما يكون حاصلا بالفعل قال الشيخ لا تصغ الى قول من
قال ان الميلين يجتمعان فكيف يمكن ان يكون شىء فيه بالفعل مدافعة الى جهة وفيه
بالفعل التنحى عنها ولا تظنن ان الحجر المرمى الى فوق فيه ميل الى السفل البتة بل فيه
من شانه ان يحدث فيه ذلك الميل اذا زال العايق فالحال اى الوقت الذى فيه
ميل الوصول غير الحال الذى فيه ميل اللاوصول وكل واحد من الميلين من حيث الايصال
واللاايصال آنى لان الوصول فيه وكونه غير موصل اى حدوثهما آنى فلا شك ان
انية الوصول وحدوثه يستلزم انية الميلين بحسب الحيثيتين المذكورتين وزمانية
الميلين ذاتا لا تنافى انيتهما وصفا فيصح الاستدلال بانية الوصول وحدوثه
على انية الميلين على ما قررنا من اعتبار الحدوث فى الاولين والحيثية فى الاخيرين

للدفع

واندفع ما اورده بعض الشراح تارة من عدم تسليم كون الميل آنيا بناء على كونه
سببا للحركة موجودا معها من بداية المسافة الى نهايتها واخرى من عدم تسليم كون
الوصول آنيا بناء على تحققه بعد الحصول زمانا فهذا وانما قلنا ان حال حدوث الوصول
وحال حدوث اللاوصول آنيان لان حال الوصول اى وقته مع الانية الاضافية
لا صفة مع بيانيها كما توهم لكونه مع عدم مطابقته للكتاب واشتماله على الاستدراك
غير ظاهر الملك كما لا يخفى فلنعرف عنه لو كان زمانا منقسما الى جزئين فحينئذ ما يكون
فى احد طرفيه اى فى بعض منه لم يكن واصلا لا مط ولا فى الجملة ولا لزم انقسام المنتهى
الحركة والمسافة وهو باطل وكذا حال صيرورته غير موصل واعلم ان الاستدلال على انية
اللاوصول بانية الوصول لاجل ان رفع الآنى آنى كما وقع لبعضهم غير صحيح فان رفع الآنى
مما لا يحصل الا فى زمان يكون بعد ذلك الآن لانه لا يلزم تتالى الآنات كما ان عدم
النقطة فى نفس الخط الذى هى طرفه لا فى نقطة تليها والا يلزم تجاور النقاط وقد ثبت
ان الانطباق والموازاة والمحاذاة والتماس والوصول وامثالها انيات لانها
تحصل عند انتهاء الحركة مع ان زوال كل منها زمانى اذ لا يحصل الا بعد الحركة التى لا تحصل
الا بالزمان وفى الحواشى الشريفية انه يتوجه عليه ان الحركة لها معنيان احدهما الحركة
بمعنى التوسط والثانى الحركة بمعنى القطع فى الزمان وهو الثانى لا الاول لما تقرر
من ان الحركة بمعنى التوسط غير منقسمة فى امتداد المسافة حادثة فى آن فقوله
الحركة مما لا يحصل الخ مم وجوابه ان المراد الحركة التى بمعنى القطع وهو الثانى لا الاول
وانتهى قوله وفى كل من السؤال والجواب بحث اما السؤال فبان كلا من معنيى
الحركة اى التوسط والقطع زمانى اى حاصل فى الزمان انما الفرق بينهما بالانطباق
وعدمه وسياتى زيادة تحقيق واما الجواب فبان قوله هو الثانى لا الاول لم
يحصل بل الحق ان زوال الاشياء المذكورة انما يتوقف على الحركة التوسطية وهى
امر واحد واسم الحركة القطعية التى هى هيئة اتصالية متاخرة فى الوجود عنه كما
لا يخفى واما استدلالهم على انية اللاوصول بان الوصول آنى فزواله يكون
آنيا لان زوال ما لا انقسام له لو كان تدريجيا لزم انقسام الزايل لا نزاله انحقق

والحركة

شيء ما من الزوال فلو لم يزل شيء من الزوايل لم يتحقق هناك زوال فلا بد ان يزول
من الزوايل شيء بعد شيء فيلزم انقسام ما لا انقسام له فاقول فيه بحث نقضاه
حلا واما الاول فبان معلم كلامي لو كان انيا لزم تتالي الانات في عدم الآن واعدام
المماسة والمحاذاة للمتحرك بالنسبة الى حدود المسافة التي وقعت كل منها في من
آنات زمان الحركة اذ البيان جار فيها بعينه واما الثاني فبان حدوث الاشياء حسبما
حققه الشيخ في الشفاء على ثلثة انحاء والاول ما يوجد عن العلة دفعة في آن من الانات
فينطبق حدوثه دفعة على ذلك الآن كالوصول والمماسة والانطباق والمحاذاة و
غيرها والثاني ما يوجد عن العلة في مجموع زمان معين على نحو الانطباق عليه بحيث
ينفرض فيه الاجزاء بازاء ما ينفرض منها في ذلك الزمان فيكون وجود كل جزء من الحادث
في جزء معين من الزمان كالحركة القطعية والثالث ما يوجد في جميع الزمان لا
على نحو الانطباق عليه بل بان يوجد في كل جزء فرض في ذلك الزمان ولا يلزم ان يكون
لمثل هذا الحادث ان يكون اول آنات وجوده والحدوث لا يستلزم ذلك فان الجوهر
الحادث ما يكون زمان وجوده مسبوقا بزمان عدمه سواء كان لحدوثه اول آني او
لا من هذا القبيل وجود الحركة التوسطية والزاوية واشباهها وقياس العدم الحادث
كقياس الموجود الحادث في تثليث الاقسام وان لم يكن نحو عدم كل حادث كنحو حدوثه
فان وجود الآن على النحو الاول وعدمه على النحو الثالث وكذا اللاوصول واللامماسة
واللاانطباق والفناء وامثالها فاذن قد تبين مما حققت من قبيل القسم الثالث من
الحدوث ان الحصول اذا لم يكن حصولا تدريجيا لا يلزم ان يكون دفعيا حتى يلزم تتالي
الانات فيما نحن فيه بل يجوز ان يكون في الزمان لا بمعنى الانطباق عليه قلت
فعلى ما ذكرت من تحقق قسم ثالث من الحادث انسد باب الاستدلال على وجود سكون
بين حركتين مختلفتين اذ مبناه على ان الوصول واللاوصول كليهما ما يتحقق حدوثه
في ان يكون اول آنات زمان حصوله ولا يمكن اتحادهما لتنافيهما من اجل تنافي كون
الجسم واصلا الى منتهى ومباينا له معا ولا تعددهما على سبيل التتالي والا لزم
تركيب المسافة من اجزاء لا تتجزى فاذن هما حاصلان في آنين يكون بينهما زمان هو

السكون

السكون لا زمان الحركة لا شيئا لا اولي والواصل وعدم حدوث الحركة الثانية آلفان
فاذا لم يكن اللاوصول مما يتحقق حدوثه بان هو اول آنات حصوله فلا يلزم تخلف
المذكور قلنا نعم لو كان تقرير الدليل على ما ذكرت كما هو المشهور ولهذا لا ينتقض
ايضا بالحدود المفروضة في المسافة المتصلة التي يقطعها حركة واحدة عدل الشيخ
الرئيس عنه واقام الحجة باعتبار الميل الموصل والميل الموجب لحركة المفارقة
بعد ما ابطلها باعتبار نفس الوصول والمفارقة بقوله في الشفاء ان المفارقة
والمباينة هي حركة الرجوع فهناك آنان ان يقع فيه ابتداء الرجوع والمباينة
وان يصدق على المتحرك انه مفارق مباين لذلك الحد الذي هو المنتهى فان عنوا
بان المباينة طرف زمان المباينة عملا ان ذلك الآن بعينه آن الوصول بان يكون حدا
مشتركا بين زماني الحركتين وان عنوا بها آنا يصدق فيه على المتحرك انه مباين راجع
فحقا وانه مغاير لآن الوصول وان بين الانين زمانا لكنه ليس زمان السكون بل
زمان الحركة وهو بعض زمان حركة الرجوع فان كل آن يفرض في زمان وقع فيه
حركة الرجوع يكون بينه وبين آن ابتداء الرجوع بعض حركة الرجوع انتهى كلامه فان
قلت اتمام الحجة على اعتبار الميل ايضا انما يتوقف على كون اللاوصول انيا كما فعله
المص حيث انه استدل على اينية الميلين باينية الوصول واللاوصول فاذا لم يكن
اللاوصول آنيا لم يثبت كون الميل الثاني آنيا قلنا يكفي في الاستدلال على اينية الميل
الثاني كون اللاوصول غير تدريجي الحصول فان ما لا يكون وجوده تدريجيا بل يكون
غير منقسم الذات فلا يخلو اما ان يكون حصوله مما لا يتصور الا بحركة ما كحدوث الآن
وغيرها فهو من القسم الثالث الذي لا يكون دفعيا ولا تدريجيا وان لم يكن كذلك فهو
مما يحدث دفعة والميل من هذا القبيل فان حدوثه غير متوقف على الحركة بل الحركة
مما يتوقف عليه اذا تقرر هذا قلنا ان توجيه كلام المص بالحمل الاول في كلامه على
ما يقابل التدريجي وهو مسامحة شايعة في كلامهم وعلى هذا التوجيه لا يتوجه
عليه ما اورده القاضي من ان العدول عن الحجة المشهورة مع الذهاب الى ان
اللاوصول آني كما فعل المص بعيد جدا هذا ولنرجع الى الشرح فنقول حاصل الحجة

التي ذكرها الشيخ وتبعها المص هو انه لا بد بين كل حركتين من سكون لان المتحرك
اذا وصل الى حد ثم رجع فلا بد هناك من ميلين الميل الموصل والميل لحركة القفا
لامتناع الوصول والرجوع بدونهما وكل منهما من حيث كونها سببا في الوصول
والرجوع آني والا لزم انقسام الوصول والرجوع وهو باطل كما مر واذا كان واحد
منهما آنيا اى الميلين آنيا وجب ان يكون بين الآنين زمان لا يتحرك فيه الجسم والا
لزم تعاقب الآنين فيكون الزمان مركبا من اجزاء لا تتجزى وان لم تكن ذوات
اوضاع فيلزم منه تركب المسافة من اجزاء لا تتجزى التي هي ذوات اوضاع بالذات
لانطباقها اى المسافة على الحركة المنطبقة على الزمان هذا علم ان الشيخ الرئيس
استنقض الحجة المذكورة بحركة كرة مشدودة على دولاب فوق سطح مستو مماس
الكرة بنقطة في كل دورة فيلزم سكون الكرة لحصول حركتين مختلفتين فيها اعني
الى نقطة المماس وعائدة منها ثم اجاب عنه بالتزام السكون وعند الامام منقوض
بتماس الكواكب بنقطة الاوج عند كونه في ذروة التدوير على اوج حامله و
بنقطة الحضيض عنه كونه في ذروة التدوير على حضيض حامله فيلزم السكون
اقول ويمكن الجواب عنه لا بالتزام السكون كما فعل الشيخ لعدم جريانه في الثاني
كونه مستبعدا في الاول ولكون الحركة فيهما على نسق واحد بل بان لزوم السكون
انما هو بين الحركتين المختلفتين الذاتيتين وحركة الكرة والكواكب بحركة الدولاب
والفلك ليست ذاتية بل عرضية اذ الميل انما يثبت لاجل الحركة الذاتية سواء كانت
طبيعية او ارادية او قسرية ولا مدخل للحركة العرضية في ثبوت الميل للجسم فعلم
ان الحركة الحافظة للزمان ليست مستقيمة فتكون مستديرة اعلم ان هذه المقدمة
المذكورة في هذا المطلوب وهي اثبات السكون بين الحركات التي تفصل الحد مما اختلفوا
فيها فذهب معظم الاول والمشائين واتباعهم كالشيخين الى اثباته وذهب افلاطون
والرواقيون وشيعتهم كالشيخ الالهي الى نفيه ولكل من الطائفتين حجج ومناقضات
تركناها مخافة الاسهاب والمطلوب الذي هو بيان ان الحركة الحافظة للزمان
دورية لا يتوقف على اثبات السكون المذكور بل القائلون بنفي لزوم السكون

بين الحركات

بين الحركات الفاعلة للحدود والنقطة الرجوعية او الانعطافية ليستندوا
الزمان ايضا الى الحركة المستديرة دون غيرها لامتناع اتصال الحركات المختلفة
بعضها ببعض بحيث يصير المجموع حركة واحدة والزمان اذ هو شيء واحد متصل يجب
ان يكون مستندا الى ما هو متصل في الاتصال الواحد وغير الدورية من الحركات
المستقيمة كانت او كيفية او كمية متوجهة الى غاية ثم راجعة عنها فهي لا محالة منقطعة
غير واحدة فاذن الحركة الحافظة للزمان ليست الا المستديرة وهذه الحركة
غير منقطعة والا لزم انقطاع الزمان فلا بد من وجود حركة مستديرة دائمة
والحركة المحتملة للدوام لا تتحقق في غير الفلك لانها لا تكون طبيعية ولا قسرية اما
الاولى فلانقطاعها لانها لا تكون مستديرة كما سيجيء ولما اما الثانية فلرجوع
القسري الى الطبع فينقطع بانقطاعها واما تجويز استدامتها بتعاقب القواسر الغير
المتناهية فينافي الاتصال الوحداني للزمان والحركة الارادية التي توجد في تحت
فلك القمر اعني حركات الحيوانات لا تحتمل الدوام لوجوب تحلل الابدان العنصرية
والدوام النوعي لا يفيد الاتصال كما علمت فثبت بهذه المقدمات ان الحركة الصالحة
للدوام الحافظة للزمان ليست الا الحركة الدورية الفلكية ويجب ان تكون تلك
الحركة اسرع الحركات المستديرة واظهرها فعلية لان الزمان المستحفظ بها اظهر
المقادير انية واوسعها احاطة وما هي الا على منطقة معدل النهار من الحركة اليومية
التي بها تتقوم الايام والساعات والشهور والسنوات مقدارا وما يقول واحد منها
يقطع المتحرك بها خمسة الاف ومائة وستة وتسعين ميلا من محدب فلك الثوابت
والله سبحانه اعلم بما يتحرك ما فوقه فاذا الفلك الاعظم لكون حركته حافظة للزمان
يجب ان يتحرك على الاستدارة دائما وهو المطلوب فقد علم بما تبين في هذا الفصل
ان الوضعية المستديرة اقدم من الاينية المستقيمة وما تحقق في الفصل السابع
ان الاينية المستقيمة اقدم الحركة في الجوهر الذي هو الكون والفساد بحسب الصورة
النوعية والخرق والالتيام بحسب الصورة الجسمية عند من يقول بها وهي ايضا اقدم
من الحركتين الاخيرتين اعني الكمية والكيفية لاستلزام امتناع كل منهما بالنسبة الى

مرفاذن صح ان اقدم الحركات كلها هي الوضعية هد ٢ يندفع بها بعض النقوض
الموجبة للقول بعدم لزوم السكون المتخلل بين الحركتين وهو ان يقال لو صح مجموع
مقدمات ما ذكرتم من الحجة للزم سكون الحبة المرمية الى فوق عند ملاقاتها
الجبل الساقط من فوق لتوجههما بحركتين مختلفتين صاعدة الى حد الملاقات من
المسافة وهابطة من ذلك الحد ويلزم منه وقوف الجبل في الجوهين الملاقات
هو في غاية الاستبعاد فاجاب المص عن ذلك بان الحبة المرمية الى فوق
عند نزول الجبل تنتهي حركتها الى سكون في الحد الذي لا يصل فيه الحبة الى
الجبل لعدم تحقق شيء من حركتها الصاعدة والهابطة عند ذلك الحد لانقطاع الاولى
وفقد الثانية ولكن لا مانع بين سكون الحبة وحركة الجبل لان سكونها الذي اقول
القول بتحقق السكون عند الملاقات اما لجريان الدليل المذكور فالازم منه
هو السكون الزماني لا غير واما لاجل عدم تحقق الحركة هناك كما ذكرنا فهو فقط
لما تقدم من ان السكون كالحركة انما يتحقق في زمان لا في آن لكفى في اثباته بين
الحركتين تحقق ان ما بينهما هو آن الوصول اذ ليس فيه حركة اصلا ولم يحتج فيه الى
التطويل وحركة الجبل نهائية وليس بينهما ممانعة لابق سكون الجبل عند ملاقاتها
فان لا نم بمثل ما لزم من البيان المذكور في الحبة المرمية ومعاد الاستبعاد لانا نقول
لما ان حركة الجبل من اول هبوطه الى حين وصوله الى المنتهى حركة واحدة شخصية
وحد ملاقاته مع الحبة المرمية انما هو من الحدود الوسطى لمسافة تلك الحركة فالحركة
بمعنى التوسط حاصلة له في ان الملاقات وان لم يكن القطعية حاصلة له فلا يلزم
السكون اذ السكون عدم الحركة بالمعنيين بخلاف الحبة المرمية فانها لا حركة لها في
ان الملاقات اما القطعية فظ واما التوسطية فلان حد الملاقات نهاية مسافة
حركتها الصاعدة وبداية مسافة حركتها الهابطة فليس ذلك الحد في وسط المسافة
في شيء فلا يتحقق فيه التوسطية ايضا فاذا لم يوجد للحبة شيء من الحركتين في آن
الملاقاة فيلزم سكونها فيه قطعا فاتضح الفرق وزال الاستبعاد هذا تلخيص
ما افاده بعض الشارحين واقول حكمه بسكون الحبة وحركة الجبل في ان الملاقاة

اصلا او خلو الجسم في
الآن من الحركة و
السكون لا يوجب
خلوه عنهما في الواقع
على ما حققناه ولو كان
السكون مما يتحقق
في آن ع

كلاهما

كلاهما باطلان اما الاول فلما مر واما الثاني فلما حققه المحققون من ان الحركة التوسطية
وان كانت امرا واحدا انيا غير منقسم في ذاتها لكنها مما لا يتحقق ايضا في الآن بل
في نفس الزمان لكن لا على نعت الانطباق والاكوان الانية التي تكون للمتحرك
في حدود المسافة انما هي حدود للحركة القطعية المتصلة وليست هي من الحركات
ولا من السكنات في شيء ومن نظر في تعريف الحركة التوسطية المذكور في مباحث
الحركة والسكون وفي كونها فاعلة للامر المتصل القطعي الذي لحدوده انية مترتبة
بوجود المتاخرة عن وجود ما سبق حق النظر يعلم انها مما لا يوجد الا في الزمان
ثم ان ما ذكره الشارح المتقدم في بيان نفي السكون الزماني في الجبل والحبة وفي الفرق
بينهما في لزوم السكون الآني وعدمه يبطل القول اما الجبل فلانه لا يتعدد ميل فيه
بل ليس الا ميل واحد مستمر من بداية المسافة الى نهايتها مقتضي لحركة له كذلك فلا
سكون له اصلا واما الحبة التي فانها وان حصل فيها الميلان لكنهما ليسا في آنين
متغايرين ليكون ما بينهما زمان السكون بل هما يجتمعان في آن الملاقاة لعدم
تنافيهما الذاتية احدهما وهو الميل الصاعد وعرضية الآخر وهو الميل الهابط الحاصل
فيهما من جهة الجبل كالحجر المرفوع الى فوق يحس منه الرافع ميلا هابطا هو ميله
الذاتي الطبيعي ويحس منه من وضع يده عليه في تلك الحالة ميلا صاعدا هو
ميله العرضي الحاصل له بجهة الرافع انتهى واعترض عليه الشارح الجديد بقوله فيه
بحث اذا المراد بالميل العرضي ما لا يقوم بالمتحرك بل بما يجاوره ويقارنه على قياس
الحركة العرضية والخصم لا يقول ان الميل الهابط للجبل ليس من هذا القبيل والفرق
بينه وبين الميل الصاعد للحجر المرفوع بين واجاب عنه السيد السند المحشي بقوله
لعل فيه تسامح فاطلق على الميل القسري الحاصل فيها من جهة الجبل الميل العرضي
لظهور ان الميل العرضي لا يكون حاصلا فيها ثم حكم بعد ذلك بان الميل الهابط للحبة
طبيعي بلا شبهة اقول اما حمل الميل العرضي في كلام ذلك القائل على الميل
القسري فمستبعد جدا لاطلاقه الذاتية على الميل الصاعد للحبة الواقع في كلامه
مقابلا للميل الهابط وذلك الميل قسري بلا شبهة فهذا لا يكون قسريا مطلقا

الميل الهابط للحبة على الميل الصاعد للحجر المرفوع وهو عرضي بلا خلاف مخالف
على زعمه واما حكمه على الميل الهابط للحبة بانه طبيعي فليس بلازم فان ميلها الطبيعي
ليس على هذا النحو من الاسراع وان اختلج في صدرك شيء فافرض الحبة في غاية
الصغر وهذا الحجر بعينه جبلا في بيان ان ميلها الهابط ليس قسريا ايضا بناء على ان
الحركة القسرية ايضا طبيعية الجسم المقسور فاندفع به بحث الشارح الجديد ايضا عن
كلامهم فالخلل في كلامه منحصر فيما ذكرناه من القول بالسكون الآني في الحبة ثم بتحقق
الحركة التوسطية للجبل في آن الملاقاة وكلاهما باطلان كما علمت فالحق في الجواب عن النقض
المذكور عندي ان يقال ان الحبة المذكورة وان انتهت حركتها الصاعدة الى السكون
حين ملاقاتها مع الجبل لكن لا يلزم منه سكون الجبل لاجتماع سكون الحبة مع
حركتها النازلة لذاتيتها وعرضيتها ولا منافاة بين السكون الذاتي والحركة العرضية
كحركة الساكن السفينة بحركتها فالجبل متحرك حين الملاقاة وان كانت الحبة ساكنة
فلا تدافع هذا اصوب الاجوبة عن هذا النقض وقد يجاب عنه ايضا تارة بالتزام
وقوف الجبل في الجملة وان كان مستبعدا ممكن ساق اليها البرهان بالسكون حال
الحبة قبل تماسها الجبل بوصول رشحها اليها والملاقاة بينهما انما في حين كونها
راجعة بعيد ذلك السكون فلا محذور هذا ما تيسر لنا الآن من الكلام في هذا المقام
ولعل جهة نفاة السكون اقرب الى الطبايع والافهام **فصل** في ان الفلك متحرك
بالارادة يريد اثبات ان الفلك حيوان بمعنى ان له نفسا تكون مبدء قريبا للحركة
الذاتية لا العرضية لانها لا تحتاج الى مبدء بالذات فيها كالحركة المتممات والمحيطات من
الكواكب والمتداوير والخوارج من حيث هي كذلك فيقول لان حركة الذاتية لو لم
تكن ارادية لكانت اما طبيعية او قسرية والتالي بط فالمقدم مثله اما بيان الملازمة
فلا نحصار الحركة الذاتية في هذه الثلثة واما بطلان التالي فنقول لا يجوز ان
تكون طبيعية لان الحركة الطبيعية هرب عن حالة منافرة وطلب لحالة ملائمة
ومنع ذلك تارة مط في غير العنصريات وتارة في غير المستديرة كما في الحواشي الفخرية
كلها مكابرة لما سنذكره وذلك اي كل واحد منهما في الحركة المستديرة مح اما انه

لا يمكن ان يكون هربا فلان كل نقطة اي حد ما كان او وضعا واما قول البعض
الشارح انما ترك الوضع واكتفى بالنقطة لانه ليس حركة الجسم عن وضع توجهه
اليه بعينه كما ستطلع عن الشارح الجديد كذا قوله فيه فذلك باعتبار الاوضاع كما
يجوز باعتبار الاعراض على تقدير كونها ارادية فمدفوع بما ستعلم يتحرك عنها
الجسم بحركته المستديرة فحركته عنها توجها اليها فاذا كان ترك الجسم اياه هربا
بالطبع كان طلبه اياه ايضا توجها بالطبع فيلزم ان يكون المهروب عنه مطلوبا بالطبع
وهو محال لان الهرب عن الشيء بالطبع استحال ان يكون توجها اليه ولا ينتقض
ذلك بالحركة المستديرة الارادية بان لا يكون وضع واحد مهروبا ومطلوبا في حالة
واحدة مطلوبا وذلك اذا كان لمبدء تلك الحركة اختلاف اغراض ودواعي كما في غير الفلك
على ما سيأتي اذا كان المطلوب من الحركة حفظ كمال نقيضه الامكان وابقاء امر كلي بتوارد
الامثال والاشباه كما في الفلك على ما سيأتي بيانه قال الشارح الجديد بل لان ذاته
ان ترك وضع هو التوجه الى ذلك الوضع بل الى مثله ضرورة انعدام ذلك الوضع
وامتناع اعادة المعدوم والفعل ترك امر شخصي وطلب اخر من نوعه فلا
يستند الى طبيعة عديمة الارادة ايضا فان كل نقطة او وضع لو فرض ثابتا وفرض
هرب الجسم بحركته الوضعية عنه لكان ذلك الهرب عنه بعينه طلبا له واما انها
ليست طالبة اي طلبا لحالة ملائمة فلان طلب كل حد بالحركة المستديرة هرب
والتوجه الى شيء بالطبع استحال ان يكون هربا عنه قيل عليه كل نقطة تفرض
في مسافة الحركة الطبيعية المستقيمة يتوجه اليها ويهرب عنها المتحرك بالطبع فلا
استحالة واجيب عنه في حواشي الفخرية تارة بدعوى الكلية في الحركة المستقيمة
المستفادة من اللازم في التوجه اذا احدث استغراقية لكلا نحو فيه في المستقيم
وتارة بان المتوجه اليه بالذات في المستقيمة ليست الا المنتهى لان الحدود لا يقف
لا يتوجه اليها كذلك اصلا والاولى في الجواب في الشفا وغيره من ان الحركة كذلك
منسوبة الى الطبيعة وحدها بل بحث وكذا احوال غير طبيعية كما في الكيف
كما اذا سخن الماء بالقسر واما في الكم كما بذبل البدن الصحيح ذبولا عرضيا واما في

المكان كما اذا انقلبت المدرة الى حيز الهواء وكذلك انه كانت الحركة في مقولة اخرى ولعله
في تجدد الحركة تتجدد الحال الغير الطبيعية بحسب جهات القرب والبعد فالطبيعة عند
تحريكها الجسم الى نقطة معينة كانت مع حالة مخصوصة غير ملائمة وعند وصول
الجسم الى تلك النقطة لم يبق تلك الحالة بل حصلت حالة اخرى وهي الحصول في حده
لما لم يبق حد اجزاء العلة لم يبق تلك الحالة بل حصلت اخرى فلا يلزم ان يكون الشيء الواحد
مطلوبا ومهروبا بالشيء واحد دفعة واحدة ولان الطبيعة اذا اوصلت الجسم بالحركة
الى الحالة المطلوبة سكنته واعترض عليه اما اولا فبانه انما يلزم السكون اذا كانت
الحالة المطلوبة امراً وراء الحركة يتوسل بها اليه واما اذا كان المطلوب بالطبع نفس
الحركة فلا واجيب في المشهور على ما هو في بعض الشروح مذكور بان الحركة ليست مطلوبة
لذاتها بل لغيرها لانها لذاتها تقتضي التادي الى الغير فيكون المطلوب ذلك الغير وقوله
وفيه قصور لانا نلتزم ان الحركة ليست الا مطلوبا لذاته مطلقا لان الجسم الاجزائي الذي
ليس له كمال [illegible] الا استيفاء الاوضاع والاينات على التعاقب يكون حركته مطلوبة
لذاتها لانها نفس استيفاءات نوع ما يمكن ان يكون له بالفعل لا لان يتوسل بها الى كمال
اخر كما صرح به الشيخ في الشفاء فالاولى ان يقال لما ثبت ان الحركة لا تكون طبيعية
لجسم الا ويكون الجسم على حالة غير طبيعية كاين غير طبيعي او وضع او كيف او كم كذلك و
باذاء كل حالة غير طبيعية منها حالة طبيعية فاذا انتقل الجسم بالحركة عن تلك الحالة
الغير الطبيعية تكون لا محالة متوجها الى حالة طبيعية فلا يخلو اما ان يصل اليه
تتلبس به او لا لا سبيل الى الثاني والا لزم دوام القسر والتعطيل في الطبيعة دائما
وليس في الطبايع شيء معطل على ما يوجبه العلوم الحقيقية وليس هذا موضعه فبقي
الشق الاول وهو مستلزم للسكون لعدم الحالة الغير الطبيعية واما ثانيا فبما
قيل من انه لا يلزم السكون الا اذا لم يستلزم استعداد للفلك بواسطة [illegible] تلك الحالة
المطلوبة ادنيا دحالة اخرى وهلم جرا الى غير النهاية حتى كلما حصلت له حالة مطلوبة
استعد لحالة اخرى مطلوبة فلذلك يتحرك دائما اقول وهذا ايضا مدفوع لعدم
جريانه في الحركات الطبيعية كما قررنا في الجواب عن الاعتراض السابق والمعترض

ذلك

ذلك والمستديرة الفلكية ليست كذلك لعدم انقطاعها على [illegible] ولا جايز ان
يكون قسرية لان القسر على خلاف ميل تقتضيه الطبع فحيث لا طبع فلا قسر
لان الفاعل في الحركة القسرية هو طبيعة الجسم المقسور باعداد القاسر لها قوة يفعل
عنها بسبب تلك القوة الحركة فاذا لم يكن اقتضاء طبيعي فلا يكون هناك قسر وايضا
مستند الحركة القسرية اما طبيعة او ارادة ومنتهى الحركات كلها هو الحركة المستندة
فاذا لم تكن طبيعية لا تكون قسرية فهي ارادية وقد ورد في القران والسنة ما يدل
على ان حركات الافلاك ارادية كقوله تعالى وكل في فلك يسبحون والجمع بالواو
والنون في لغة العرب للعقلاء وكذلك قوله تعالى والشمس والقمر رايتهم لي ساجدين
وقوله تعالى واوحى في كل سماء امرها وفي الصحيفة الكاملة لمولانا علي بن الحسين
قوله في مخاطبة القمر ايها الخلق المطيع الداب السريع المتردد في منازل التقدير
المتصرف في فلك التدبير يدل دلالة تامة على ذلك لان الاتصاف بالطاعة والجد
والتعب والتردد في المنازل والتصرف في الفلك لا يكون الا بشعور وارادة فان قيل
لو كانت الحركة الفلكية اختيارية حيوانية لاختلفت كافعال الحيوانات فنقول نعم
الذي يفعله الحيوان بالداعية الواحدة المستمرة لا يكون مختلفا بل يكون على طريقة
واحدة مستمرة لا يكون [illegible] فان اختلاف الافاعيل لازم اختلاف الاختيارات المنبعثة
عن اختلاف الدواعي والاغراض لانه لازم نفس الاختيار والا لاستحال استمرار
الفعل الواحد منه والفلك لعدم اختلاف الدواعي يكون فعله الارادي على نهج واحد
ولهذا وقع في كلام الاوائل ان حركة الفلك بالطبع وفسره الشيخ بان وجودها
في جسمها ليس مخالفا لمقتضى طبيعة اخرى لجسمها فان الشيء المحرك لها وان لم يكن قوة
طبيعية كانه شيء طبيعي لذلك الجسم غير غريب عنه وقد ذكر بطليموس هذا المعنى
في المقالة الرابعة من كتاب الثمرة فقال اذا طلب المختار الافضل ولزمه لم يكن بينه و
الطبع فرق وبين ذلك ابو العباس احمد بن علي الاصفهاني في قوله ان ذلك
الفلك الحي الناطق عند الفلاسفة اي مختار دائما بقوة النفس الناطقة التي فيه
امتنع مع ذلك من التغاير ولا سيما الان لزم النظام الذي هو افضل الافعال

وبه قوام العالم كانه مطبوع على ذلك لا فرق بين اختيارية وطبعه ثم اكد صاحب
الشفاء قدس الله نفسه ونور رمسه وزاد بيانا فقال ان كل قوة فانما تحرك بتوسط
الميل والميل هو المعنى الذي يحس في الجسم المتحرك وان سكن قسرا احس بذلك الميل
فيه ومقاما للمسكن مع سكونه طلبا للحركة فهو غير الحركة لا محالة وغير القوة المحركة لان
القوة المحركة تكون موجودة عند تمامها الحركة ولا يكون الميل موجودا فهكذا ايضا
الحركة الاولى فان محركها لا يزال يحدث في جسمها ميلا بعد ميل وذلك الميل لا يمنع ان
يسمى طبيعية لانه ليس بنفس ولا من خارج ولا له ارادة او اختيار ولا يمكنه الا ان يحرك
او يتحرك الى جهة محدودة ولا هو مع ذلك اسعاد لمقتضى طبيعة ذلك الجسم الغريب
فان سميت هذا المعنى طبيعية كان لك ان تقول ان الفلك يتحرك بالطبيعة فيفيض عن
نفس فقد بان ان الفلك ليس مبدأ حركته طبيعية وقد بان انه ليس قسرا فهي عن
ارادة لا محالة **فصل** في ان القوة المحركة للفلك يجب ان يكون مجردة عن المادة
لما اثبت كون الفلك حيوانا متحركا بالارادة اراد ان يبين ان الفلك انسان
كبير بمعنى ان مبدأ حركته ليس قوة حيوانية منطبعة بل نفسا مجردا عن المادة ذا ارادة
كلية لا يكون تعلقها بجرم الفلك تعلق الانطباع بل تعلق التدبير والتصرف
كتعلق النفس الناطقة ببدن الانسان واعلم ان الادلة المذكورة في اثبات
هذا المطلب متبنية على حركته ارادية كما علمت في الفصل السابق فلها فاعل
وغاية والاستدلال من جهة الغاية كقولهم غرض الفلك في حركته ليس حيوانيا
فانه لا نمو له ولا تغذي اذ لا يكون له ليكون غرضه شهوانيا ولا مزاحم ولا عرق
او لا فساد ليكون غضبيا والاغراض ما هي حيوانية لا تخرج عن هذين فلها ارادة
عقلي وادراك كلي فلها نفس ناطقة والاستدلال من جهة الفاعل كقولهم حركة
الفلك غير متناهية وغير المتناهي لا يصدر عن قوة جسمانية فمحركة الفلك لا تصدر
عن قوة جسمانية فمبدأ حركته نفس مجردة اذ العقل الصرف لا يباشر التحريك
لما ثبت عندهم ان العقل كامل بالفعل لا يكون فيه شوب قوة ونقص والمباشر
للتحريك له جهة قوة ونقص ولما كانت هذه الطريقة اربط بالعلم الطبيعي اختارها

المص

المص وقال على هيئة تركيب الشكل الثاني لان القوة المحركة للفلك تقوى على
افعال غير متناهية ولا شيء من القوى الجسمانية كذلك فالمحرك للفلك ليست بقوة
جسمانية فهي اذا النفس مجردة اما الصغرى فلما ثبت ان عندهم عدم
تناهي حركة الفلك فلانه لا محالة يقوى على غير المتناهي من الافعال وذلك ان نعلم
ان النهاية واللانهاية انما تلحقان بالذات الكم سواء كان متصلا وهو المقدار
او منفصلا وهو العددي والمقدار بنفسه كما يمكن فرض اللانهاية المقداري وفي
في الازدياد فقط يمكن فيه فرض اللانهاية العددي في الانتقاص واما الشيء الذي
ليس من باب الكم كالقوى ايضا فبسبب ذلك غير متناهية وكذلك فرض النهاية و
اللانهاية فيه اما بسبب ما هو فيه او بسبب ما هو عليه اما الاول فلو كانت الاجسام
غير متناهية كانت القوى ايضا غير بسبب ذلك غير متناهية وكذلك حكم جميع الاعراض
السارية فيها واما الثاني فهو ان يكون المقوى عليه غير متناهية وهو انما يتصور
في ثلثة امور الشدة والمدة والعدة والفرق بين هذه الامور وعدم التناهي في كل
منها انما يحقق ويعلم بان يفرض تارة رماة او منقنا وتات القوية في سرعة الرمي
وبطوء وتختلف لا محالة انه منه قطع سهامهم مسافة معتبرة ثم يفرض رماة متفاوتة
القوى في طول مدة نفوذ الرمي في الجو مقدرة صحة لطفيهم اذ منه حركات سهامهم
في الهواء ثم يفرض رماة متفاوتة القوى في كثرة صدور رمي بعد رمي وقلته
فاختلاف الاول في القوى انما يكون بالشدة فالتي زمانها اقل اشد قوة من التي
زمانها اكثر ويلزم منه ان يقع عمل غير متناه في الشدة لا في زمان ولاجل ذلك
حكموا بامتناع تحريك الله تعالى جسما على سبيل المباشرة اذ ما من حركة الا ويتصور
اسرع منها عن قوة اشد فاذا حرك الواجب تعالى جسما يجب ان لا يتصور حركة اسرع
منها وهو باطل اذ لو فرضت حركة لا اسرع منها لزم وقوعها في لا زمان وهو محال
والاختلاف الثاني بالمدة فالتي زمانها اكثر اقوى من التي زمانها اقل فغير المتناهية
منها ما يقع عملها في زمان غير متناه والاختلاف الثالث بالعدة فالتي عدد عملها
اكثر اقوى من التي يكون اقل فغير المتناهية منها ما يصدر عنها اقل افعالها غير متناهية

فقد علم مما ذكر ان مبادى حركات الافلاك وان لم يكن غير متناهية بحسب الشدة لكنها
غير متناهية عندهم بحسب المدة والعدة هذا هو بيان الصغرى واما بيان الكبرى
فاشار بقوله وانما قلنا ان القوة الجسمانية لا تقوى حركات غير متناهية لان
كل قوة جسمانية سارية فى مادة الجسم سريان الصورة المقدارية فيها وانما قيد بها ها
بذلك لان الكلام فى الافلاك فلا شك ان قويها اذا كانت جسمانية كانت كذلك
ولئلا ينتقض الحكم اللاحق بالقوى النباتية والحيوانية الحالة فى الاجسام لا لتجزئة الغير
المنقسمة بانقسامها فهى قابلة بحسب تجزى الجسم الى اجزاء يكون كل واحد منها جسما
للتجزى الى اجزاء يكون كل منها قوة فى جزء من ذلك الجسم على جزء من اثر الكل بحيث
يكون نسبة جزء القوة واثره المقوى عليه فى جزء الجسم الى كل القوة واثرها المقوى
عليه فى كل الجسم كنسبة ذلك الجزء من الجسم الى كله هذا ما قالوه والحق عندى ان
النسبة على هذه الكيفية غير واجبة الاعتبار وذلك لا يضرنا كما اشار اليه بقوله
والجزء منها اى كل جزء من القوة يقوى على شئ والجملة تقوى على مجموع تلك
الاشياء والا اى وان لم يكن اثر جزء القوة جزء اثر كل القوة وح لا يخ اما ان لا يقوى
الجزء على شئ اصلا فيلزم ان لا يكون جزء القوة قوة فلا يكون الجزء مساويا للكل
فى الحقيقة وقد تبين ان الاجزاء المقدارية كك هف او تقوى على مثل ما يقوى عليه
الكل فاذن لكان الجزء من القوة مساويا للكل منها فى التاثير هف ايضا فان قيل
كون اثر جزء القوة اثر كلها انما كان بالنسبة الى كل الجسم نختار ان اثر جزء القوة لا اثر
له بالنسبة اليه ولا يلزم منه عدم كون جزء القوة قوة وانما يلزم لو لم يكن له اثر
بالنسبة الى جزء الجسم الذى حل فيه وهو ممنوع وان كان بالنسبة الى جزء الجسم نختار ان اثر
جزء القوة فى جزء الجسم كاثر كلها فى كله ولا نم لزوم المساواة بين الجزء والكل وانما
يلزم لو كان تاثير الجزء فى الكل كتاثير الكل فى الكل قلنا قد سبق ان الكلام فى الاجسام
البسيطة المتشابهة الاجزاء التى لا يكون فيها قوى متخالفة بعضها يعاوق بعضا
فلا تفاوت بين تاثير جزء القوى فى جزء الجسم البسيط وبين تاثير كلها فى كله
بحسب صغر الجسم وكبره لعدم المعاوقة فان التفاوت بحسب التقابل ليس الا فى الحركات

القسرية

القسرية واما التفاوت فى الحركات الطبيعية فلا يكون مع ارتفاع الامور الخارجية
عن طباع الجسم الا بحسب القوة المحركة وضعفها قال الشيخ فى الاشارات اذا كان
شئ اما يحرك جسما ولا ممانعة فى ذلك الجسم كان قبول الاكبر للتحريك مثل قبول الاصغر
لا يكون احدهما اعصى والاخر اطوع حيث لا معاوقة اصلا انتهى فقد ثبت انه ليس
لزيادة الجسم تاثير فى منع التحريك الطبيعى حتى يكون نسبة المتحركين كنسبة المحركين
فلا يجوز ان يكون تاثير جزء القوة مثل تاثير كلها سواء كان ذلك فى جزء الجسم او فى كله
لاستلزامه مساواة الاضعف للاقوى فظهر ان القوة الجسمانية يقوى جزء منها
على بعض ما يقوى عليه كلها ومتى كان كذلك فالمجموع اى كل القوة لا تقوى على غير
المتناهى لان الجزء منها اما ان يقوى على جملة متناهية من مبدأ معين او على جملة
غير متناهية والثانى باطل اذ المجموع يقوى من ذلك المبدأ على ما هو ازيد فيلزم
الزيادة على غير المتناهى المتسق النظام فى جهة عدم تناهيه كما يدل عليه فرض
وقوع التحريكين من مبدأ معين هف واشبه ما قيل فى فائدة تقييد الغير المتناهى
بالمتسق النظام هو ان المراد بكونه متسق النظام ان يكون امتدادا واحدا اجزاؤه
مفروضة متصلة الحدود والزيادة على غير المتناهى بهذا المعنى بديهى الاستحالة ولا
شك ان ما نحن فيه من الحركات الفلكية كذلك بخلاف ما اذا لم يكن كذلك كالاعداد
الغير المتناهية والاعداد الغير المتناهية فانه يتطرق فيه الزيادة على غير المتناهى
هكذا حكم الشهور المتضاعفة والسنين المتضاعفة الى غير النهاية لا تزيد احدهما على
الاخر لا من حيث ان مجموع كل منهما زمان واحد مطابق للحركة الكلية متصل بحسب اتصالها
بل من حيث ان عدد احدهما العدد لاجزاء المفروضة بحسب اعتبار صغرها شهورا وسنة و
اخرجها من نعت الاتصال والاتساق فان الزيادة على العدد الغير المتناهى العارض للاجزاء
المفروضة للامتداد الواحد المتصل الغير المتناهى غير مستحيلة لان هذا الامتداد باقى
الانقسام انما ينقسم الى غير النهاية فلا محالة يكون كل واحد من احاد بعض الانقسامات
مشتملة على عدة من احاد بعض اخر كالسنين والشهور وكذا ينصف الحركة اليومية بكل
واحد من الاتساق وعدمه باعتبارين مختلفين اى باعتبار هويتها الاتصالية

وباعتبار العدد العارض لاجزائها المفروضة فلا يمكن الزيادة على غير المتناهية
هيهنا باعتبار الاول دون الثاني وقد يفسر نساق النظام لعدم وقوعها الانقسام
ويعني بالزيادة على غير المتناهي العظيم لانقطاع الزيادة عليه في جهة عدم تناهيه
احترازا عن الزيادة على غير المتناهي جهة تناهيه لجواز ها بل وقوعها كسلسلتين
من الحوادث الغير المتناهية متبدئتين من مبدأ بين مختلفين والدليل على ان
المصنف لم يقيد الزيادة بكونها في جهة عدم التناهي وغيره لعدم المساواة على دلالة
اللفظ عليه ان اعتبار وقوع التحريكين من مبدأ واحد كما فعله المصنف يغني عن ذكر
هذا القيد قيل لا نم ان التفاوت واقع في الطرف المقابل للمبدأ المفروض حتى يلزم
المحال لم لا يجوز ان يقع التفاوت في الخلاء واختلاف الحركتين في السرعة والبطؤ
اقول لما كان تفاوت القوى منحصرا في شدة او مدة او عدة فان حصل الاتفاق في
امرين يكون التفاوت بالاخر فاذا فرضنا قوتين احدهما جزء الاخرى متساويتين
بحيث انهما في مسافة من مبدأ محدود واستويا شدة وعدة فلا بد من تفاوت
لئلا يلزم المحذور المذكور مع الاتفاق في الشدة والعدة لا يقع التفاوت في
الوسط فلا بد ان يقع في الطرف الاخر فعلم ان الجزء يقوى على جملة متناهية و
الجزء الاخر مثله فالمجموع لا يقوى على غير المتناهي لان انضمام المتناهي الى المتناهي
بمرات متناهية لا يستلزم المراتب الغير المتناهية لا يقال ما قيل من ان القسمة الانفكاكية
الممكنة للجسم متناهية لا مكان اعتبار الاثار في الاجزاء الوهمية للقوة والكون الحال
في الفلك وهو غير قابل للانفكاك بزعمهم بل لان الانقسام سواء كان خارجيا
او وهميا لا يكون الا متناهيا كما حقق سابقا والاجزاء الفرضية الصرفة لا اثر لها
لعدم وجودها لا في الخارج ولا في الذهن على وجه الامتياز لا يوجب اللاتناهي
فثبت ان كل ما يقوى عليه القوى الجسمانية من الحركات وغيرها فهو متناه و اعلم
ان هيهنا ايرادات مشهورة الاول ان الحكم بتناهي سلسلة من جهة ازدياد لها
اخرى عليها لا يجري في المتعاقبات لعدم وجودها معا والا لزم على الفلاسفة
الاعتراف بتناهي الحوادث لوجوب ازديادها كل يوم واجيب عنه بان الحكم

عليه بالزيادة والنقصان في هيهنا القوة وهي موجودة في الحال بخلاف الحوادث
اذ لا مجموع لها حاصلا في الحال فلا يمكن الحكم عليها بالزيادة والنقصان وهذا
الجواب غير صحيح لان الحكم بتناهي القوة من جهة الزيادة والنقصان انما يكون
بسبب وقوع التفاوت في الافعال الموجب للتناهي فالاشكال باق بحاله والجواب
الحق هو ان عدم التناهي في شيء غير مانع من الحكم عليه بالزيادة والنقصان مطلقا
بل ربما يوصف شيء بهما وبالتناهي ولا ينافي ذلك عدم التناهي في جهة اخرى
يقابلها بل قد يكون وقد لا يكون فاذا حكم على امتناع سلب النهاية في تلك
الجهة كما في المضروبات الموجودة فذلك لامر اخر يقتضيه لا لاجل التفاوت في
جانبها فاذا اتقنت هذا فنقول في بيان الفرق بين الصورتين انه لما كان عدم تناهي
الحوادث وازديادها كل منهما في جهة على حدة لم يمكن الاستدلال بالازدياد على
وجوب التناهي بما مر من المنع لان طبيعة الازدياد في جهة لا تقتضي تناهي الجهة الاخرى
كما مر واما الافعال الصادرة عن القوتين المختلفتين قوة وضعفا المقتضيين للتفاوت
فيهما بحسب طبيعتهما لما كانت متفقة المبدأ في استدادها فلا بد من التفاوت في الجهة
الاخرى الموجب لتناهيها في تلك الجهة ايضا الايراد الثاني هو ان اللازم من عدم
التحريكات الغير المتناهي عن القوة الجسمانية هو ان يكون للفلك محرك مفارق وهو
اما ان يكون نفسا او عقلا والنفس المفارقة انما حاولت تحريك جسمها لكونها
في كمالاتها بالقوة والا فلا حاجة لها الى التحريك فهي مفتقرة الى شيء يكون كاملا
بالفعل ليخرج به الكمالات النفسانية من القوة الى الفعل فلا بد في تحريك السماء
من مبدأ عقلي مع انهم حكموا بان الحركة لاشتمالها على الجزئيات المتغيرة لا يمكن
صدورها عن مفارق عقلي بل لا بد لها من قوة جسمانية متغيرة تصورات جزئية
لا تستقف عليه واجيب عنه بان لتحريك السماء مبدأ بعيدا هو العقل و مبدأ قريبا
هو النفس فيكون اول التحريك جسمانيا لا ينافي ان يكون للتحريك مبدأ اخر عقلي
اقول الاولى ان يقال لما كانت المبادي العقلية علة غائية في حركات الافلاك كان
ماهيتها العلة الغائية علة فاعلية لفاعلية الفاعل وعلة غائية للفعل فهي بالآخرة علة

الاول مبدء بعيد للفعل وبالاعتبار الثاني مبدء قريب له فما وجد في كلامهم من ان
للفلك محركين نفساني وعقلاني فالمراد الفاعل والغاية وهما مبدان قريبان وما وقع
ان المحرك للفلك اما نفس او عقل فالمراد الفاعل فقط الايراد الثالث انه تنتقض بالقوة
الانفعالية للهيولى الاولى فانها عندهم غير متناهية الانفعال كما ان المبادي
المفارقة غير متناهية الفعل وما ليس يرجع ما في الحواشي القطرية من لزوم انقطاع الزمان
على تقدير صحة الدليل المذكور لاجرائه بان الفلك جسم بسيط قابل للتجزية الى اجزاء
متشابهة فيكون كل منها قابلا للحركة الغير المتناهية فاذا كان جزؤه غير متناهي الحركة
يلزم المساواة بينهما وهو محال وان لم يكن كذلك كانت حركة الكل ايضا متناهية لان نسبة
الحركتين كنسبة الجسمين المتشابهين فيلزم انقطاع الزمان هف والجواب ان الهيولى
الاولى ليس لها في ذاتها الا القوة المحضة وهي من هذه الحيثية فاقدة لجميع الاشياء
واما استعدادها لشيء بعد شيء وفعلا تحصل لها من ذاتها من جهة حصول الصور
والهيئات فيها فمعنى كونها قابلة للامور الغير المتناهية انما تحصل لها من جهة حصول
كل صورة او هيئة استعداد لصورة اخرى او هيئة اخرى فهي في ذاتها غير متناهية
لقبول صورتين او هيئتين معا فضلا عن الكثرة الغير المتناهية وكذلك قبول الفلك
لكل حركة انما هو بسبب حصول حركة قبلها من فاعلها وهكذا الى غير النهاية واما
ذات القابل بما هو قابل فليس لها الا القبول للحركة مطلقا من غير ان تكون واحدة
او كثيرة متناهية او غير متناهية هذا ما يخطر بالبال الايراد الرابع انه لو تم الدليل
لامتنع ان يكون القوة المنطبعة الفلكية ملاصقا للتحريكات الغير المتناهية
والجواب عنه ما في الشفاء والاشارات وغيرهما ان القوة الجسمانية الفلكية
لا يزال ينفعل عن المبدء العقلي ويفعل في الفلك والممتنع على القوة الجسمانية
التاثير الغير المتناهي على سبيل المبدائية والاستقلال لا التاثير الغير المتناهي
على سبيل الوساطة ولا الانفعالات الغير المتناهية فان بين هذه المعاني
فرقا وامتناع واحد منها لا يتعدى الى امتناع الجميع واما كيفية صدور الامور
الحادثة عن المبادي الثابتة فليس هذا موضع بيانها الايراد الخامس ان

دورات

دورات الافلاك مختلفة بالزيادة والنقصان فالقوة المحركة لكرة القمر قوية
على دورات اكثر مما يقوى عليه القوة المحركة لكرة زحل فيجب من ذلك تناهي
القوتين المحركتين ومن تناهيهما تناهي الحركتين والجواب ان التفاوت بين المفارقات
المحركة للافلاك بحسب الشدة وتناهيها بحسب الشدة لا يوجب تناهيها بحسب المدة
ولا يجري مثل ذلك في جزء القوة بالنسبة الى كلها لتشابههما واتحاد ماهيتهما فلا امتياز
بينهما الا بحسب الكمية في العمل واما المفارقات فانها مختلفة الجواهر فلا يجب ان
يكون فعل بعضها جزء فعل الاخر فيجوز كونها لاختلاف جواهرها مبادي
لا متناهية مختلفة بالشدة والضعف كحركات مختلفة بالسرعة والبطوء متحدة زمانا
الايراد السادس ان الارض لو خليت طبيعتها لكان يصدر عن قوتها سكون
دائم والجواب عنه بان السكون لكونه عدم مبدا الميل فعلا صادرا عن القوة غير
مفيد لانه وجب ان يكون السكون عدميا لكن حصول الجسم في حيز من مقولة
الاين وهو عرض من الاعراض موجود وذلك مستفاد من قوته الطبيعية
فالحق في الجواب عدم تسليمه واعلم ان صاحب التلويحات ذكر في اثبات ان
القوة الجسمانية لا يجوز ان تقوى على فعل غير متناه دليلين احدهما قوله ان
القوة الغير المتناهية لو حركت جسما لكل قوتها مسافة متناهية وحركته واخرى مثلا
فلا بد منها بالضرورة نسبة وكذا السرعة حركتيهما وبطوئهما فنسبة تاثير الغير
المتناهي اثره نسبة متناهي التاثير الى المتناهية والثاني قوله نفرض قوة تحريك
جسما عن مبدء مفروض حركات لا متناهية ويحرك مثل تلك القوة اصغر منه واقل
ميلا عن ذلك المبدء مساويا مع تحريكات الاول شدة وعدة فيتفاوت المدة
بالضرورة والا لا استوت القسرية على قليل التمانع وكثيره هذا محال وكان التفاوت
في الاخر فوقف في كل من الدليلين نظر من وجهين احدهما مشترك والاخر مختص
اما النظر الاول المشترك بينهما فهو جريانهما في القوة المجردة فيلزم ان لا يتسبب حركة
غير متناهية الى قوة واحدة سواء كانت مجردة او جسمانية بل الى قوى متعاقبة
غير متناهية ولا بد في تجددها من حركة دورية [illegible] اخرى الكلام

عايدينها وفي تحريكها ايضا ولا بد ان يكون في الوجود طبقات من الحركات والحركات
غير متناهية واما النظر المختص بالاول فهو ان التفاوت بين القوتين الغير المتناهية
والمتناهية لا يمكن ان يحصل الا بحسب المدة او العدة دون الشدة لعدم امكان حركة
غير متناهية في السرعة كما مر فيكون القوة متناهية من جهة الشدة ولا ينافي كونها
غير متناهية بحسب امر آخر كالمدة واما النظر المختص بالثاني فهو انه لا يثبت به عموم
الدعوى لكونه غير جار في الحركات الطبيعية ولذلك خصص الشيخ الرئيس في النمط
السادس من الاشارات ببيان امتناع تحريك جسم حركة قسرية بقوة غير متناهية
اذ قد علمت ان الجسم الصغير يساوي الكبير في قبول الحركات الطبيعية والاختلاف
بينهما مع رفع المعاوقة الخارجية انما هو بحسب جهة المحرك قوة وضعفا لا غير والله اعلم
بحقايق الامور **فصل** في ان المحرك القريب للفلك قوة جسمانية لما ثبت في
الفصل السابق كون النفس الكلية للفلك مجردة اراد ان يبين في هذا الفصل ان لها
قوة بها تدرك الجزئيات كالقوة الخيالية التي للنفوس الانسانية في كون كل منها محلا لارتسام
الجزئيات الادراكية الا ان الخيال مختص بعضو لا يتعداه وهو مقدم الدماغ وتلك القوة
غير مختصة بشيء من اجزاء الفلك بل سارية في جميع اجزائه لبساطته وعدم رجحان
بعض اجزائه على بعض اخر وتسميتها نفسا منطبقة من باب التسامح لامتناع كون
شيء واحد ذا نفسين اعني ذاتين واستحالة تقوم المادة بصورتين جوهريتين
فقال لان التحريكات الاختيارية الجزئية الصادرة عن نفس الفلك اما
ان تقع عن تصور كلي او جزئي فان الحركات الاختيارية انما توجد بارادة تابعة
لشوق منبعث عما من تصور جزئي كالتخيل والتوهم او كلي كالتعقل لتلك الحركة
ولا بد ايضا من التصديق بترتب الغاية او ما في حكم التصديق فان الحيوان مثلا
اذا تحرك فللحركة الاختيارية مبادي مترتبة ابعدها عن الفعل قوة المدركة
وهي اما الخيال او الوهم كما في غير الانسان او العقل العملي بتوسطهما كما في الانسان
ثم قوة الشوق المنبعث عن ادراك الملائم والمنافر وهو غير الادراك بل تابع له
ثم الارادة او الكراهة وهي مبدأ العزم والاجماع التي تجزم بعد التردد والدليل

مغايرتها للشوق لان الانسان يتناول ما لا يشتهيه كالدواء والبشع وكراهة
تناول ما يشتهيه بسبب امر عقلي او شرعي وخلقي كالحياء ونحوها وذهب
بعضهم الى ان الارادة شوق متأكد وليس نوعا اخر وتحقيقه يحتاج الى بسط من
الكلام لا يسعه هذا المقام اذا تقرر هذا فنقول لا سبيل الى الاول لان ما يوجد من
الحركات الارادية لا يكون الا حركة جزئية فهي تابعة لشوق جزئي منبعث عن رأي
جزئي فلو حصل لنا رأي كلي وانبعث لنا منه شوق كلي استتبع ارادة كلية لم يكن
هذا الرأي الكلي مع ما يتبعه من الشوق الكلي والارادة الكلية كافيا في صدور
الحركة الجزئية بل لا بد ان يتخصص ويصير جزئيا حتى يقتضي صدور الحركة الجزئية
وذلك لان التصور الكلي نسبته الى جميع الجزئيات على السوية فلا يقع منه
بعض الحركات الجزئية دون بعض والا لزم الترجيح بلا مرجح وانه محال فمبدأ
الحركات الجزئية الارادية اي المحرك القريب للفلك له تصورات جزئية وكل
ما له تصور جزئي فهو جسماني قيل هذا لا يصح على اطلاقه اذ الدليل مخصوص
بالجزئيات الجسمانية وقد صرحوا بان الجزئيات المجردة ترتسم في النفس وقولهم
مناط الجزئية عندهم انما هو تجويز الادراك الاحساسي او العلم الحضوري
كل ما يرتسم في النفس فهو كلي وان تخصص بكليات كثيرة فذلك التصريح منهم
اما ان يأول بالعلم الحضوري وهو بعيد او بان الصورة العقلية من حيث
انها كيفية حالة في نفس شخصية متخصصة بالعوارض الذهنية المشخصة تكون
جزئية وان كانت بالقياس الى افرادها الخارجية او الذهنية كلية فهي باعتبار
انها علم جزئي وباعتبار انها معلوم كلي لان الصورة الجزئية قد ترتسم اصغر وقد ترتسم
وهي اكبر فاما ان يكون الاختلاف في الصغر والكبر لاختلاف الصورتين بالحقيقة
كصورة الفيل والذباب او لاختلاف المأخوذ عنه والمنتزع منه الصورتين
بالصغر والكبر او لاختلافهما في المحل من المدرك قيل الحصر ممنوع لجواز ان يكون
لاختلاف الاعراض كالشكل والسواد والبياض اقول الكلام فيما يحصل بالتفاوت
في الكبر والصغر ولا شك انه اما كم او مركب بالذات والعرض من حيث هو

فمع الاتفاق في الماهية ولوازمها لا يكون الاختلاف في المقدار الا باختلاف
المأخوذ عنه والحاصل منه الصورتان في المقدار ولا دخل للعارض في ذلك
لانا لا نحتاج في تخيلهما اكبر او اصغر الى اعتبار ايقاع عارض في احدهما ليس في
الاخرى ولا سبيل الى الاول فانا نتكلم في الصورتين من نوع واحد فهما صورتا
شيء واحد فتكونان متحدتي الماهية لان صورة الشيء عين ذلك الشيء بحسب الماهية
بناء على حصول ماهيات الاشياء في الذهن على ما هو التحقيق ولا سبيل الى الثاني
لان الصورة المختلفة بالصغر والكبر لا يجب ان تكون من خارج بل يجوز ان يكونا
صورتين لامر معدوم كجبل من ياقوت بناء على انا قد نتصور امورا لا وجود لها في
الخارج وعليه مبنى اثبات الوجود الذهني فتعين الصورة الكبيرة منهما مرتسمة
في موضع مما له تقدر حجمي غيرها اي ارتسمت فيه الصورة الصغيرة لا محالة في
الوضع وما هذا شانه فهو جسماني وههنا شكوك وايرادات ننبه عليها
الاول النقض بصدور الجزئيات عن الباري تعالى مع انتفاء القوة الجسمانية
عنه تعالى عن ذلك علوا كبيرا والجواب ان الجزئيات الجسمانية غير منتقلة اليه
تعالى كما هو المشهور وتحقيق الحق فيه لا يسعه المجال ولا هذا المقام الثاني ان
استواء التصور الكلي الى جزئيات الحركة يوجب تخصصه بمخصص واما كونه ذلك
المخصص تصورا جزئيا فمم والجواب ان التصور الكلي مع المخصص تصور جزئي
فالمخصصات المنضمة الى التصور الكلي تجعله تصورات جزئية الثالث ان الدليل
لا يدل الا على امتناع ارتسام الصغير والكبير في المجردات انما يختص بامتناع ادراك
ذوات المقادير للقوة المجردة والحركة مما لا مقدار له صغيرا او كبيرا فلا يجب ان يكون
ادراكها بقوة جسمانية والجواب ان الحركات الجزئية لا تخلو عن المقدار
باعتبار المسافة لما تقرر عندهم من ان المسافة من مشخصاتها وله مقدار
بلا شبهة الرابع انه لو كانت للفلك قوة ترتسم فيها صور الجزئيات لزم ان لا
يتفاوت الصور المرتسمة بالصغر والكبر وذلك لسريان القوة المدركة في
جميع اجزائه وعدم رجحان جزء منه على جزء في القبول ولا انتقاش لقبول ويمكن

الجواب

الجواب عنه ان ادراك القوة المنطبعة الفلكية اما لحركاتها او لوازم حركاتها
لان ادراكاتها ليست بجزء فيه وهي لا تتصور الحال كما حققه الحكماء فان كان
الكلام في ادراكها لنفس تلك الحركات فالوجه في ترجيح بعض المواضع لارتسام
صورها فيه دون بعض فنقول صور الحركات مرتسمة في مواضع الحركات في
من الفلك كالدوائر العظيمة والصغيرة فصورة الحركة السريعة ترتسم في الجزء
السريع الحركة منه وصورة الحركة البطيئة ترتسم في الجزء البطيء الحركة منه و
كذا صورة حركة قوس ترتسم في تلك القوس عظيمها في العظيم وصغيرها في الصغير
واما السؤال في كيفية تخصيص بعض الاجزاء بالحركة السريعة وبعضها بالبطيئة
فهو بعينه السؤال في كيفية تعيين المنطقة والقطبين وقد مر بيانه وان كان
الكلام في ادراكها لوازم الحركات من الصور الحادثة والفاسدة وعوارضها الخاصة
والسبب في تخصيص مواضع من الفلك باعيانها بارتسام صورها الادراكية
فيها فنقول اوضاع المناطق والاقطاب ونسبة الكواكب بعضها مع بعض و
نسب العلويات الى السفليات مما يجعل امتياز اطراف الفلك بعضها عن بعض
وبذلك تختص بعض المواضع لقبول بعض الصور وتقبل خاص منها دون غيره
وعدم اطلاع البشر على تفصيل امر خصوصياته لا يدل على نفيه الخامس انه
لو كانت لنفس الفلك علم بجزئيات لوازم حركاتها فلا تخلو اما ان يكون لها
علوم غير متناهية بالكائنات من الحركات وغيرها فانه غير متناهية شيئا
بعد شيء بحسب ترتبها في وجودها واما ان يكون لها علوم متناهية
بالكائنات متناهية فان كان الاول فيكون هناك سلسلة من امور مترتبة
غير متناهية موجودة دفعة لان الحوادث الغير المتناهية غير مجتمعة لكنها
اذا اجتمعت صورها الادراكية مترتبة في ذات مدركة فيوجد الغير المتناهية
من المرتبات مجتمعة وقد برهن على استحالة السلسلة المجتمعة الاحاد الغير
المتناهية ذات ترتب وان كان الثاني فيلزم ان يكون الحوادث اليومية متناهية
الصور والتحقيق انها غير متناهية الصور اقول لنا عنه جواب عن ذلك اما على

راى من ذهب الى ان نسب المقادير حركات الافلاك بعضها الى بعض باعتبار
انه منقة عودا تاما عدديا كما يوافيه الرصد فبان النفوس الناطقة في مدارك افلاكها
المنطبعة السارية في اجرامها متناهية فلا يوجب ذلك منا هي صور الكائنات لو وجوب
ذلك تكرار الوضع الفلكي عنده الموجب لتكرار الحوادث من الصور الجسمانية وغيرها
بعينه وبعد مبلغ من الادوار الكثيرة على ما اشير اليه بقوله تعالى والسماء ذات الرجع
واليه ذهب صاحب الاشراق ومتابعوه فالحوادث عندهم ضوابط كلية حاصلة
في نفوس الافلاك عن مباديها العقلية وتلك الضوابط الكلية واجب التكرار
اي الحوادث تزول وتعود الى شبه ما كانت عليه لا الى عينه لامتناع اعادة المعدوم
بالقواطع البرهانية فاذا كانت النفس الفلكية منتقشة بها على نحو كبريات الاقترانيات
او صغريات استثنائيات اي انه لما كان كذا كان كذا او كانت متخيل الامور الجزئية
ويتخيل الوصول الى كل بقطع على نحو ادراك الصغريات الاقترانية او الكبريات
الاستثنائية اي لكن كذا او ليس كذا انها ان تعم لوازمها كما تمها بانضمام هذه
القضايا الجزئية الى تلك الكليات التي هي العلم بالحوادث الجزئية على الوجه الكلي
ليحصل لها العلم بالحوادث الجزئية على الوجه الجزئي وهكذا ان يعود الاوضاع
بعينها فلا يوجب ذلك تكرار تعلقات النفوس بالابدان كما توهم لوداسف
التناسخي لمجرد امتناع ذلك التكرار كما بين في موضعه واما على راي غيرهم
ان نسب الحركات الفلكية جميعها او بعضها صمية بناء على انها ادل على القدرة و
في الايجاد بعدم تكرارها وانحصارها ووجوب اعتقاد ما هو الاعلى والاشرف
في حق الله وقدرته بوجوده وان لم يطابق الرصد لان امور الرصد تقريبية و
النسب تحقيقية فلا نتمسك بها فبان النفوس المنطبعة للافلاك كتاب المحو
والاثبات فيمحو الله ما يشاء ويثبت وعنده ام الكتاب المعبر عنه باللوح المحفوظ
فقيل في ان راس كل سنة من سني العالم الالهية تلثمائة الف وستين الفا
مما يعده المنجمون يثبت الله في تلك النفوس صورة ما يوجبه في السنة الاخرى وهكذا
الى غير النهاية على ما ذهب اليه الحكماء واشير الى اوايل هذه السنين بقوله تعالى

يوم نطوي

يوم نطوي السماء كطي السجل للكتب واشير الى ايام تلك السنين بقوله تعالى
يدبر الامر من السماء الى الارض ثم يعرج اليه في يوم كان مقداره خمسين الف سنة
مما تعدون اقول الاقرب الى الصواب هو الراي الاول والمنسوب الى الحكماء
الفرس والاقدمين من مصر ويونان لان تلك العلوم الحاصلة في نفوس الافلاك
اما ان يكون كلية او جزئية فان كانت كلية فليست في مقصودنا في شيء لان الكلام في
القوى المنطبعة الفلكية وادراكاتها الجزئية وان كانت جزئية فلتغيرها وعدم اجتماعها
لتضاد بعضها مع بعض لا تحصل دفعة واحدة فان مناط الجزئية اما التخيل او الاحساس
اذا كان المعلوم ماديا او العلم الحضوري اذا لم يكن كذلك وكلاهما في الاول وظاهر ان
ذلك لا يكون الا اشياء فشيئا بحسب تعاقب الاستعدادات وتوارد الانفعالات
واما ان النسبة الصمية ادل على القدرة واعلى في الايجاد فمحل نظر بل العددية اشرف
كما يدل عليه صناعة الموسيقى الحاكمة بان النغمات التاليفية العددية النسب اشرف
من غيرها وهل ذلك الا كقول من يقول النغمات الغير المنتظمة والاشعار الغير
الموزونة ادل على القدرة واوضح على كمال صانعها من غيرها لعدم انحصارها بخلاف
المنتظمات والموزونات واما الرموز القرانية فلها محامل وتاويلات غير ما ذكروه
والله اعلم بحقايق اسراره ورموز اياته **الفن الثالث في العنصريات** اي العناصر
وما يحدث منها من المواليد الثلث وغيرها وهو يشتمل على ستة فصول فصل في البسايط
العنصرية وهي اربعة باستقراء اوايل الملموسات ووجدان عدم خلو الاجسام المستقيمة
بالحركات عن احد الفاعليتين اللتين هما الحرارة والبرودة المقتضيتان للحركة اما
من الوسط او اليه بالغير الى الغاية او لا وكذا عن احدى المنفعليتين اللتين هما
الرطوبة واليبوسة المقتضيتان لقبول الاشكال بيسر او عسر على وجه الكمال او النقص
وامتناع اجتماع اثنين من كل من القبيلتين في جسم واحد للتقابل بينهما فاذا تركب كل
من الا الفعليين حصلت اربعة اقسام بارد رطب هو الماء وبارد يابس هو الارض
وحار يابس هو النار وحار رطب هو الهواء فهذه هي امهات المواليد واركان عالم
الكون والفساد واستقساط المركبات وعناصرها التي منها التركيب واليها التحليل

اجتماع

فاذا تركب كل من الفعليين
مع كل من الانفعاليين

واصول الكائنات ولكل واحد منها صورة مقومة لهيئة نوعه ووجود هيولاه غير محسوس
تنبعث عنها الكيفيات المحسوسة وكل واحد منها يخالف الاخر في صورته الطبيعية
اي النوعية ولا شغل كل واحد منها يوافق الاخر في صورته النوعية بالطبع
فالتالي باطل اذ لا يبقى شيء منها حيث استقر الاخر وهذا في الاطراف ظاهر فالمقدم مثله
واعلم ان الكيفية قد تتبدل مع انحفاظ الصورة كالماء المتغير بالحرارة والمتجمد فان
الصورة المائية في الحار والجمد باقية لانها ترجع الى مقتضاها باقل معاوق واذا قيل
للماء الحار انه بارد فلا نعني انه بالفعل كذلك بل باعتبار صورته المقتضية للبرودة عند زوال
المانع والكيفية اذا اشتدت قد تبطل الصورة وتعد المادة لما يناسبها من الصور
كما قال وكل واحد منها قابل للكون والفساد اي ينقلب بعضها الى بعض بلا توسط
او بتوسط واحد او اكثر فالاقسام المحتملة الحاصلة من انقلاب كل منها الى الثلثة
الباقية اثنى عشر ستة منها تحصل من انقلاب كل من المتلاصقين الى الاخر واربعة
تحصل من انقلاب كل من المتباعدين بتوسط واحد الى الاخر واثنان تحصلان من
انقلاب كل من الطرفين الى الاخر والمشهور ان الستة الاول يكون بالذات والستة
الباقية لا تحصل الا بواسطة او بوسطين ويكذبه ظاهر قول الشيخ ان الصاعقة تتولد
من اجسام نارية فارقتها السخونة وصارت لا سيما البرودة على جوهرها متكاثفة
ولا شك ان الصاعقة مما يغلب عليه الارضية لثقلها وصلابتها وقد حكى الشيخ ايضا
انه قد نزل في زمانه من الهواء ما زاد على مائة وخمسين منا شيء كالحديد وايضا
صرحوا بان النار القوية تحيل الاجزاء الارضية نارا هكذا قيل وفيه من الكلام
ما لا يخفى والمصنف اشار الى وقوع هذه الاقسام الستة من الانقلابات في ستة امثلة
معللا بها على قبول هيولى العناصر لخلع صورها والتلبس بغيرها اثنان منها بين
الماء والارض واثنان منها بين الماء والهواء واثنان بين النار والهواء اما اللذان
بين الماء والارض فاحدهما قوله لان الماء ينقلب حجرا فان المياه الواردة على بعض
بعد ما تخرج من منابعها وهي صافية جارية مشروبة تتحجر حجارة قريب الحجم من جهة
زمان قليل فليس يكون الحجر منها بسبب ان فيها اجزاء ارضية انعقدت حجرا صلبا بعد

ماذهب عنها

ما ذهب عنها الماء بالتبخر او التشرب ولو لم يكن الزمان الذي وقع فيه التحجر على عهده
من القصر لم يقع في اضعافه ذهاب تلك المياه الكثيرة بالتبخر ولوجب ان يحس فيها
كدورة ارضية فانها لو كان انعقاده من اجزاء ارضية غير محسوسة لغاية قلتها
للزم ان لا يكون الا شيء قليل من الحجر من مياه كثيرة وليس الامر كذلك كما يعاين في
مواضع عديدة منها ينبوع في قرية من بلدة مراغة من جملة اذربايجان بل
الحق ان ذلك انما هو بخاصية في بعض المواضع من الارض خلق الله فيها قوة
معدنية شديدة التاثير في التحجر اذا صادفتها المياه تحجرت وربما كانت في باطن
الارض فظهرت بالزلازل ومن هذا القبيل ما نقل الثقات بعض الناس حجرا قد
شوهدت في بعض البلاد اشباح حجرية على هيئات اشخاص انسية من رجال
ونساء وولدان لا يعوزها من التشكيل والتخطيط شيء واشخاص بهيمية وسائر
امور يتعلق بالانسان على حالات مخصوصة واوضاع يغلب على الظن انها كانت
قوالب انسية وما يتعلق بها فلا يبعد ظهور مثل هذه القوة على قوم غضب الله
عليهم وثانيهما قوله والحجر ينحل بالحيل الاكسيرية ماء سيالا فان الطلاب في كثير من
الاجسام الصلبة الحجرية مياها بطريقين احدهما تصعيدها بالاحراق او السحق بحلاه
او ما يجري مجراه كالنوشادر ثم اذابتها بالمياه والاخر ابقاءها في المياه الحادة بحيلة
حتى يصير مياها جارية واما اللذان بين الهواء والماء فاحدهما ما اشار اليه بقوله
وكذا الهواء ينقلب ماء كما يرى في قلل الجبال فانه يغلظ الهواء سحابا بواسطة
برد يصيبه هناك لا لاجل بخار يصعد او ينساق اليها من موضع بل يتكاثف الهواء
الصحو فيتخيل اكثره او كله ماء ويتقاطر دفعة وهذا مما شاهده كثير من الناس
وليس لقائل ان البرودة لو كانت سببا لانقلاب الهواء لتتابعت الامطار و
الثلوج في اوقات الشتاء حصولا لازدياد البرد بازدياد الثلوج الموجبة لازدياد
الانقلاب فلم ينقطع الا بانقطاع الشتاء لانا نقول الاسباب الطبيعية انما هي معدات
للامور وليس شيء منها علة تامة بل لا تخلو في الاكثر عن وجود الموانع وفقد
الشرائط فالمدعى ان البرد من جملة الامور التي لها مدخل في حصول الانقلاب لا كلها

فلا يحصل الا بعد انه كلما وجد وجد الانقلاب وقد يتهم من الانقلاب الهواء ماء بما يركب
على السطوح الظاهرة من الطاسات المكبوبة على الجمد او المملوة ولا يمكن ان ينسب ذلك
الى الترشح والا لكان عند الكب ولكان الماء الحار اولى لكونه الطف واقبل للترشح
والمشهور بخلافه فهو ولا سبيل الى القول بان المياه المنبثة في الهواء انجذبت الى تلك الطاسات
في البرودة اذ ليس في طبيعته الا ان يتحرك الى اسفل ويتخيل في الظاهرات في جميع اجزاء
جوانب الاناء فاذا ثبت ان ذلك ليس على سبيل الترشح ولا على سبيل الانجذاب فتحقق
تحقق انه لانقلاب الهواء وثانيهما قوله والماء ايضا ينقلب هواء بالحر الحاصل من
تسخين الشمس او النار كما يشاهد من البخار الصاعد من الماء والمسخن فان البخار
اجزاء هوائية متكونة من الماء مستصحبة لاجزاء مائية لطيفة مختلطة بها واما الذي
بين النار والهواء فاحدهما قوله وكذا الهواء ينقلب نارا كما في كور الحدادين
فانه اذا الح النفخ عليها وسد الطرق التي يدخل منها الهواء الجديد يحدث فيه نار من
انقلاب الهواء اليها ومن هذا القبيل الهواء الهاج الذي منه السموم المحرق وثانيهما
قوله والنار ايضا ينقلب هواء كما يشاهد في المصباح لو بقيت عنه النار لتحركت
الى مكانها الطبيعي على سمت خط مستقيم قائم لانه اقرب الطرق فاحرقت ما حاذاها
كذا اعلم المص لما اثبت انقلاب العناصر اي تبدل صور بعضها الى بعض الذي يدل
على طاعة هيولى مشتركة لما يرد عليها من خلع الصور ولبسها وتسليمها لامر الله
تعالى ولئلا يلزم انقلاب الحقيقة اراد ان يشير الى طاعة الصور العنصرية لورود
الاعراض والكيفيات عليها المعدة لحصول المزاج على المركب منها لئلا يلزم انخلاع
صور العناصر حين حصول المزاج كما نقله الشيخ من بعض اهل زمانه وذلك انما
يتحقق باثبات ان العوارض والكيفيات الحاصلة للعناصر امور زائدة على صورها
النوعية مغايرة لها فاشار الى زيادتها بقوله ونقول ايضا ان الكيفيات العنصرية
زائدة على الصور الطبيعية وذلك لانها تستحيل في الكيفيات اي يزول عنها بعض
الكيفيات ويحدث فيها بعض اخر مثل التسخن والتبرد في الماء مثلا مع بقاء
الصورة النوعية المائية بحالها في كلتا الحالتين فلولا المغايرة بين الصورة

فان شعلة السراج

والكيفية

والكيفية للزم اجتماع وجود الشيء وعدمه في حالة واحدة وانه محال ولا
يخفى ان المط الذي هو المغايرة بين صور العناصر وكيفياتها انما يحصل بارادة
الاطلاق العام من المقدمة المذكورة فلا اعتراض عليه بزوال الصورة النارية
عند زوال الحرارة تماما كزوال الصورة المائية والارضية بزوال الميعان والجمود
غير متوجه لعدم كونه منافيا للمدعى لما تحقق ان المطلقتين لا تتنافيان وانما
يتوجه لو كان المراد منها الدوام وهو مما لا حاجة اليه في هذا المقام والبسائط
العنصريات حقيقية كانت كما في المزاج الاول او اضافية كما في المزاج الثاني فما فوقه
تصغرت قال القرشي في شرح القانون تصغر اجزاء العناصر شرط في المزاج وذلك
لان المحوج الى التصغر هو كون الفعل والانفعال اتم واكثر وهذا لا يمنع حدوث
الفعل والانفعال بدونه وذلك لان الشيخ نفسه يعترف بان مزاج الشخص انما
يحصل من تكافؤ اعضائه الحارة والباردة والرطبة واليابسة مع انها لم تتصغر
واعترض عليه العلامة الشيرازي بقوله ان مراد الشيخ ليس هو ان حرارة القلب
مثلا موجودة فيه ولا يسري الى الدماغ وكذا برودة الدماغ موجودة فيه
ولا يسري الى القلب واذا وقع بينهما نسبة على حد ما كانت هي المزاج والا لكان
المزاج من مقولة الوضع او المضاف وهو باطل بل المراد ان حرارة القلب اذا
امتزجت مع برودة الدماغ وبالعكس يحصل لكل منهما كيفية مناسبة لصحته
وتلك الكيفية غير موجودة في عناصر متصغرة الاجزاء اقول في هذا الايراد
نظر لان كون كل من حرارة القلب وبرودة الدماغ سارية الى محل الاخرى
حسبما ذكره لا يوجب ان يكون المزاج الثانوي الحادث في كل منهما حاصلا من
تصغر اجزائهما وان كانت تلك الاجزاء المتصغرة محلا لهذا المزاج واين هذا
من ذلك واجتمعت وتماست في المركب وفعل بعضها في بعض بقوتها المتضادة
قد علمت فيما قبل ان الصورة النوعية في الجسم مبدأ الآثار ومصدر الافاعيل
كما هو راي الجمهور من الحكماء ولذلك قالوا انها تفعل اولا في مادتها التي حلت
هي فيها ثم في مادة ما يجاورها فالصورة النارية مثلا تسخن مادتها ثم مادة

[illegible]

ما يجاورها وكذا الحال في سائر الكيفيات وباقي العناصر فالمجاورة شرط التفاعل
الواقع بين الاجسام الا ترى ان النار لا تسخن الا ما له وضع مخصوص وقرب معين
بالنسبة اليها وكذا الماء لا يبرد الا ما له نسبة المجاورة اليه فاذا امكن التفاعل
بين الجسمين بمجرد المجاورة فلو تحققت المماسة بينهما لكان ابلغ والمماسة انما
يكون بالسطح ولا شك ان السطوح كلما كانت اكثر كانت المماسة بها اتم والتفاعل
اكمل وكثرة السطوح انما هي بحسب تصغر الاجزاء فنقول العناصر المختلفة الكيفية
التي هي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة اذا تصغرت اجزاؤها جدا واختلطت
اختلاطا تاما وتماست تماسا تاما بين اجزائها وفعل صورة كل منها في مادة الاخرى
كما هو المختار عند الفلاسفة واشار الماتن الى اختياره هذا المذهب بقوله بقواها
المتضادة اي في الكيفية فان اطلاق القوة على الصور شائع وكسر صورة كل واحد
منها سورة كيفية اخرى المتضادة الكيفية حتى تنقص العنصر البارد وتفعل صورة
من حر العنصر الحار ويزول تلك الكيفية التي هي الحرارة الشديدة عن ذلك الحار
وهكذا العنصر الرطب بالقياس الى العنصر اليابس فيحصل من فاعيل من العناصر
المتصغرة المماسة وانفعالات موادها كيفية متوسطة بين اطراف الكيفيات
المتضادة اي المختلفة اذ لو حمل هذا التضاد على الحقيقي الذي يكون بين شيئين على
غاية الخلاف لم يكن مشاوي للمزاج الثاني الواقع بين اسطقسات تمتزج فقد
انكسرت كيفياتها الشديدة بحسب المزاج الاول بحيث اذا قيست الى الثة واحدة
الى البارد ويستبرد بالقياس من المتقابلين عدت من الاخرى فيستسخن بالقياس الى الحار وكذا الحال في
الرطوبة واليبوسة متشابهة في اجزائها اي في اجزاء المركب فان كل جزء من اجزائه
ممتاز اما حقيقة او بهويته عن الاخر فيكون الكيفية القائمة بالاخر غير الكيفية
القائمة بالاخر الا ان تلك الكيفيات القائمة بتلك الاجزاء متساوية في النوع
وهذا معنى تشابهها وهي المزاج يعني ان هذه الكيفية المتشابهة تسمى مزاجا
ما قيل ذلك الاجتماع المؤدي الى الكيفية المذكورة تسمى امتزاجا واختلاطا
لا مزاجا واعلم ان ههنا اشكالات من وجوه الاول انا لا نسلم ان التفاعل بين

الاجسام

الاجسام لا يكون الا بالتماس بل قد يكون بدونه كما في تاثير الشمس ما قابلها
بالتسخين والاضاءة ولا تماس بينهما وكذا البصر في الباصر واذا جاز الفعل من
جانب والانفعال من اخر كما ذكرنا جاز التفاعل ايضا بلا مانع عقلي وفي المباحث
المشرقية الصواب ان نترك ههنا الاحتجاج ونعول على المشاهدة فيتم الكلام في
اجزاء الممتزج وهي اعتبر متلاقية ونشاهد ايضا ان بعضها لا يؤثر في البعض الا تاثيرا ضعيفا
الا بالتلاقي والتماس فلا حجة ان التاثير والتاثر بينها بلا تلاق محتمل فان ذلك غير
محتاج اليه فيما نحن بصدده الثاني ان المحذور المرهوب عنه الناشي من جعل
الكيفية فاعلة لازم ايضا من نسبة الفعل الى الصورة لان الصورة انما تفعل بواسطة
الكيفية القائمة بها فان الصورة النارية لا تؤثر بذاتها في كسر البرودة بل بواسطة
حرارتها فيكون الكيفية شرطا في التاثير فيلزم اجتماع الكيفية الكاسرة مع الحالة
المنكسرة وذلك لان الانكسار لا يجوز ان يكونا متعاقبين والا ينقلب المغلوب غالبا
بل يكونان معا والشرط يجب ان يكون مع المشروط فتوجد الكيفيتان الصرفتان
مع الانكسار بين فيلزم وجود العلة مع الانكسار وانه محال لا يبقى المنكسر هو المادة
لا الكيفية فلا محذور لانا نقول انكسار المادة ليس في ذاتها بل في كيفيتها والجواب
عنه ان الصورة في كل منها فاعلة والكيفية فيه علة معدة للفعل فلا يجب اجتماعها
مع الحادثة المنكسرة فالكاسرة ان اريد بها الكيفية الشديدة المعدة لحدوث المنكسر
فلا يجب ان يجتمع مع المنكسر وان اريد بها الصورة الفاعلة فهي مجتمعة معه ولا
محذور في ذلك بل لا ان نسلم انه لا بد من ان يبقى شدة كيفية كل من العنصرين معه لان
يفعل صورة الاخرى لا صورته فيما ذكرت الاخرى انفادها كما هو المشهور كيفية ضعيفة
فهذه الكيفية الضعيفة الحاصلة من تاثير صورة العنصرية الحامل واعداد الكيفية
الشديدة القائمة بعنصر اخر لا يجب ان يجتمع معها فلم يلزم كون الكاسر منكسرا الثالث
ان الماء الحار اذا اختلط بالماء البارد وكسر الحار برده وبرد الحار ان يبقى الماء
صورة توجب الحرارة وتكسر البرودة بل ليس للماء الا صورة واحدة فعلم ان الفاعل
لكسر البرودة هي الكيفية دون الصورة اقول في الجواب انه لا مانع من افادة الكيفية

المائية في مادة محلها او مادة جسم اخر من نوعه او من غير نوعه مجاورة لاجل كونها مقتضية

واعتبر في ذلك الامر وقس بالحركة الصاعدة للجسم الثقيل الصادرة عن جهة قسرية

مقتضية للحركة النازلة مع عدم القسر وقد علمت ان الفاعل في الحركة القسرية هو

الطبيعة باعداد القاسر اياها الرابع ان كلام الحكماء مشعر بان المزاج كلما كان اعدل

كانت الصورة الفائضة عليه من المبدأ الفياض اكمل وقد ثبت بصناعة الطب ان

اعدل الاعضاء جلد الاصابع واقربها من الاعتدال القلب فوجب ان يكون تعلق

بالجلد النفس بالجلد لا بالقلب وهذا الاعتراض مما اورده الامام الرازي على كلام الشيخ

في الاشارات واجاب عنه المحقق الطوسي في الشرح بقوله كون جلد الاصابع اعدل

الاعضاء لا يقتضي كونه اعدل الامزجة على الاطلاق فان الاعضاء من حيث هي

بقربها من الاعتدال لغلبة الجزئين الثقيلين عليها او البسائط الاعضاء مما يتعلق

بها الانفس فلا والمزاج المستعد بقبول الصورة الحيوانية فضلا عن الانسانية

ليس هو مزاج الاعضاء بل هو مزاج الارواح التي تقرب الاجزاء الثقيلة والخفيفة فيها

من التساوي فهي اول شيء يتعلق النفوس بها ثم ان تلك النفوس يحتاج بسبب حفظ

تلك الارواح واكمالها الشخصي والنوعي الى العضو مجمع تلك الارواح ومنبعها عن

التفرق وهو القلب ثم الى عضو يغذيها وهو الكبد والى عضو يعدها لان يصير مبدأ

في قوله للحس والحركة وهو الدماغ ثم الى سائر الاعضاء عضوا بعد عضو بحسب حاجاتها المختلفة

المنبه الى ان ينتهي الى جلد الاعلة وغيره فيتم الجميع وذلك التفصيل على التفصيل المذكور

في كتب الطب عندنا وامثال الطب مما لا يخفى على الناظر في كتبهم ومن لم يجعل الله له

نورا فما له من نور انتهى كلامه قدس سره قال صاحب المحاكمات وهذا غير مستقيم لان

الشيخ صرح في مواضع من كتاب القانون ان الروح والقلب اسخن ما في البدن حار

جدا مائلا الى الافراط والخفيفان غالبان على الارواح فالقول بقرب الخفيف

والثقيل فيها الى التساوي وما يلزمه ينافيه قطعا اقول لا يخفى ان كلام المحقق في هذا

المقام في غاية الاستقامة والصواب وما صرح به الشيخ من ان الروح والقلب اسخن ما

في البدن لا ينافي ما ذكره بل اعتدالها يقتضي ذلك مع غلبة الخفيفين على الارواح

انما ذلك

انما ذلك بالاضافة الى امزجة الاعضاء ثم بعد الاغماض عن ذلك نقول ان غلبة الخفيف

على جسم اينا في كونه اقرب الى التساوي من جسم اخر لا يكون كذلك لجواز ان يكون غلبة

الخفيف عليه اقل من غلبة الثقيل على ذلك الجسم ومن جملة ذلك كون الحرارة والخفة غالبة

على القلب مع ما اشاهد من نقد الطبيعي وكذا شيخنا فقد خرج عن الانصاف ثم قال

بل الحق في الجواب ان كلام الشيخ في الاعتدال النوعي لا العضوي فان تعلق النفس انما

هو بجميع البدن ضرورة ان تعلقها بحسب التدبير والتصرف وذلك لا يتم الا

باعضاء الية فالمزاج المعد لفيضان النفس ليس مزاج عضو من الاعضاء بل مزاج

جميع البدن اعني جميع امزجة الاعضاء وذلك المزاج اقرب الى الاعتدال من امزجة

الانواع الاخر واما ان اول ما يتعلق النفس به الروح او القلب فذلك بحث اخر

اغا ذهبوا اليه لان تعلق النفس بالبدن للاستكمال والاستكمال به انما يكون بالالات

والحركات الصادرة من الارواح والتي منشاؤها القلب فان قلت لما كان تفاوت

الصور في الكمال بحسب اختلاف مراتب الاعتدال حتى انكسار الكيفيات كلما كان اتم

النسبة الى المبدأ اكمل فالصورة الفائضة عليه افضل وجب ان تكون الصورة الفائضة

على الجلد اكمل الصور لانه اعدل الاعضاء وليس كذلك فنقول ليس في الاعتدال الا

استحقاق صورة ومجرد ذلك لا يكفي في فيضانها بل لا بد مع ذلك من ان يكون المزاج

علاوة لتصرف الصورة وما يليها والعضو ليس كذلك انتهى كلامه واقول لا يخفى على

الخبير ما فيه من الخلل والقصور وتحقيق الحق في هذا المقام بحيث يزول الشك عن

مرامهم ويرتفع التدافع عن كلامهم يستدعي اظهار شيء من خبايا هذا البحث الذي

هو متصل الافهام ومزلة الاقدام وهو ان للنفس الى بدنها الذي له وحدة طبيعية

من جهة ان له ذاتا شخصية وكثرة من جهة كونه اجزاء متكثرة مختلفة الامزجة فتعلق

تعلق اجمالي وتعلق تفصيلي ومنشأ تعلقها الاجمالي هو مزاجه النوعي الواحد

المتميز عن امزجة باقي الانواع ومنشأ تعلقها التفصيلي هو مزاجه العضوي فكما

ان اعدل الامزجة النوعية هو مزاج نوع الانسان افاض المبدأ الجواد افضل النفوس الفائضة

عليها اجمالا وعلى نوعه المختار ... اعضائه بحسب الترتيب تفصيلا يجب ان

فكذلك

نوع الانسان اعدل امزجة الاعضاء هو مزاج

يكون اشرف النفوس والصور فما وقع في كلام الشيخ حيث اشير اليه من كون تعلق
النفس انما هو بجميع البدن فهو بالنظر الى الاعتبار الاول وما وقع في كلام المحقق من ان
المزاج المستعد لقبول النفس مطلقا هو مزاج الارواح فهو بالنظر الى الاعتبار الثاني فلا منافاة
بين القولين وهذه المسئلة من الطبيعيات نظيرة مسئلة من الالهيات وهي ان طائفة
من الحكماء صرحوا بان العالم بجميع اجزائه حيوان واحد له نظام واحد هو انسب
النظامات الممكنة فيكون صادرا عن الواحد من جميع الوجوه والحيثيات ولا يلزم
من ذلك صدوره عن الواحد الحقيقي بعد ذلك ان للعالم على هذا التقدير جهتين جهة
وحدة تحكم عليه بانه يستند بالذات الى الواحد الحق من دون وسط وشرط
وبالنظر الى جهة كثرة تحكم عليه بانه صدر على الترتيب السببي والمسببي من ابسط اجزائه
واشرفها هو اقربها الى الفاعل الحق ثم يتلوه في الصدور ما يتلوه في البساطة و
الشرف وهكذا الى ان ينتهي الى اقصى الوجود ومقصد الحكماء في اثبات العقول
والبسائط وعدم نسبة الجسمانيات والمتكثرات الى الباري انما هو لتصحيح صدور
العالم باعتبار حيثية كثرته وتفصيله وعدم مناسبة بعض اجزائه الا بتوسط بعض
اخر لئلا يشتمل صدورها اولا بلا مناسبة احدية بقوة وتفصيل لا باعتبار جهة
وحدته وتشخصه اذ لا كثرة فيه من هذه الجهة فعليك بهذا الاصل الشريف
النفع واعمال الرؤية فيه لينفعك في كثير من المواضع الخامس انهم قالوا ان
مزاج الانسان اعدل الامزجة وفيه اشكال لان مزاج الانسان خروجه عن الاعتدال
الحقيقي اما الى البرودة او الى الحرارة فان كان الى البرودة كان الاحر منه اعدل وان
كان الى الحرارة كان الابرد منه اعدل وكذا الحال في الرطوبة واليبوسة واجاب عنه
العلامة الدواني على ما رايته في مسودة بخطه ان خروجه عن الاعتدال الحقيقي
قد يكون الى الحرارة وقد يكون الى البرودة اعني بذلك ان الخارج من الاعتدال في
اي جهة طرف يفرض الى حد ما هو مزاج الانسان فكان المعتدل الحقيقي مركزا
والبعد عنه في الخارج في الاطراف الى حد ما هو محيط دائرة هو عرض مزاج الانسان
اقول فيه نظر اما اولا فلان مدار ما ذكره على ان عرض المزاج عندهم يكون عبارة

عن استعداد

عن استعداد يتوهم في مراتب النسب الحاصلة بين الكيفيات المختلفة والمصرح به
في كتبهم خلاف ذلك وهو انحفاظ النسبة في مراتب عرض المزاج كيف وقد صرحوا
ان الخروج عن الاعتدال الحقيقي غايته بانحاء ثمانية لا غير خلافا فالحاصل من
ذلك انما يستقيم اذا كان العرض عبارة عن استعداد يتوهم في مراتب الكميات
والكيفيات عدة وشدة مع حفظ النسبة في الجميع قال الشارح المواقف فان قيل
ان الاعتدال الطبي على نسبة الضعف مثلا فالاجزاء الحارة اذا كانت عشرة والباردة
خمسة كان المركب معتدلا وكذا اذا كانت الحارة عشرين والباردة عشرة الى غير
ذلك من الاعداد التي يوجد فيها هذه النسبة والحاصل من ان المعتدل هو الذي
فرض عليه قسط الذي ينبغي له من العناصر كميتها وكيفيتها معناه رعاية النسبة بين
كمياتها في العدد وكيفياتها في القوة والضعف وح يبطل ما توهمه الكاتبي من ان
الخارج من المعتدل بحسب الطب لا ينحصر في ثمانية اقسام بل في كل من المعتدل الطبي
وقسمته يعتبر بالنسبة الى اربعة النوع والصنف والشخص والعضو ويعتبر كل
من هذه الاربعة بالنسبة الى الداخل تارة والى الخارج اخرى على ما هو مشروح في
كتب الطب فاذا اعتبرت الاقسام الثمانية للخروج بالقياس الى المعتدل الشخصي مثلا
كانت الاقسام ثمانية مع الواحد المعتدل داخلة في عرض مزاج النوع مع كونها على
نسب مختلفة لانا نقول الامر كذلك فان الاقسام الثمانية المنحصرة في الخروج من
المعتدل الشخصي بحسب حقيقته سواء كان في داخل النوع او في خارجه وكون مراتب
العرض فيما بين مراتب الحرارة والبرودة واليبوسة والرطوبة لا يجب في كل من مراتب
الخروج المتصورة الوقوع في سائر الاشخاص في الواقع بل لا يكون بحسب كمية
العناصر ومراتب كيفياتها شدة وضعفا مع حفظ نوع النسبة في الجميع واما ثانيا
فلما مر من غلبة العنصرين الثقيلين على بدن الانسان الموجبة لغلبة البرودة
على مزاجه وانما خروجه عن الاعتدال الحقيقي لا يمكن ان ينسب تارة الى طرف و
تارة الى اخرى وقد بقي في البحث بعد محل تامل والاولى ان يجاب عن ذلك بان
كون الانسان او الابرد منه اعدل يعني خروجه عن الاعتدال الحقيقي الى حد ما

الفاعلين انما يلزم اذا لم يكن شيء منها اضعف منه من الاعتدال في احدى المنفعلتين
وهو غير معلوم بل الواقع خلافه **فصل** في الكائنات الجو وهي مركبات غير تامة المزاج يحدث
اكثرها في الهواء بين الارض والسماء ويقال لها الاثار العلوية ايضا واعلم انه اذا
وقعت القوى الفلكية وخصوصا الشمس في العناصر باذن الله ثم تحركها وخلطها
حصل من اختلاطها موجودات شتى اولها البخار والدخان فاذا اسخن الفلك بالسخان
الحرارة وتجزى من الاجسام المائية ووفى من الاجسام الارضية واثارا واجزاء اما هوائية
او مائية مختلطين وهو البخار واما نارية وارضية وهو الدخان حصل بسببهما
ما يحدث في الجو والارض من الغيم والمطر والثلج والبرد والضباب والطل والصقيع
والرعد والبرق والصاعقة والرياح وقوس قزح والهالات والشهب والزلزلة
والقنوات والعيون والتامل في بناء الحمام وهو احصر نفع العون على ادراك ماهية الجو
وكثير من حوادثه بل التدبر فيما يرتفع من ارض معدة الانسان الى نحو
دماغه ثم ينزل منه في ثقب وجهه يعين على ذلك كساير الامور الانفسية على
الاحكام الافاقية والمصادر ان نشير الى كيفية حدوث كل منها فنقول اما السحاب
والمطر وما يتعلق بهما فالسبب الاكثري في ذلك تكاثف اجزاء البخار والصاعد
الى ما يجاور الماء من طبقة الهواء المنقسم اليها باعتبار ممازجة الابخرة وعدمها
المنقسمة كل منها الى طبقتين باعتبار وصول الشعاع الشمسي المنعكس من وجه الارض
وعدمه في احديهما وباعتبار الامتزاج مع النار وعدمه في الاخرى فيستحيل كثيفه
البرد من الماء ثم الطبقة الزمهريرية منه وهي التي ينقطع عنها تاثير شعاع الشمس
لتفي مادة لوجود المقتضي لها وانقطاع المانع فاذا بلغ البخار في صعوده اليها
يتكاثف بواسطة اصابة البرد الذي من شانه التكثيف ليبرد في اقصى الهواء
عند منقطع الشعاع فان لم يكن البرد قويا اجتمع ذلك البخار وتقاطر لاجل
الانعقاد الحاصل من التكاثف الموجب للثقل والانحدار فالمجتمع هو السحاب والمتقاطر
هو المطر وانما يكون مستديرا كالكرة السريعة الموجبة لخرق الهواء وبمصادمته
فيتسحق الزوايا من جانب القطرات فيصير مستديرات فان كان البرد قويا

فاما ان يصل

فاما ان يصل الى اجزاء السحاب المائية الرشية قبل اجتماعها وتشكل القطرات
منها او لا يصل قبل الاجتماع بل بعده فان وصل قبله نزل السحاب ثلجا وان
لم يصل قبله بل وصل بعده وربما اصابه بعد ذلك حر فيذوب منه البرد ويبقى
الباطن منحصرا فيه كما في الربيع والخريف فيجمد وينزل بردا يقع البرد وكثيرا ما
يشاهدون الماء في البلاد الحارة ثم يبردونه لما ذكرنا واما اذا لم يصل البخار الى
الطبقة البارده الزمهريرية لقلة حرارته الموجبة للصعود فاما ان يكون كثيرا
او قليلا فان كان كثيرا فقد ينعقد لاجل اصابة البرد سحابا ماطرا كما حكى الشيخ
انه شاهد البخار قد صعد من سافل بعض الجبال صعودا يسيرا وتكاثف حتى
كانه مكبة موضوعة على وهدة وكان من هو فوق تلك الغمامة في الشمس وكان
من تحتها من اهل القرية التي كانت هناك يمطرون وقد لا ينعقد بل يكون متبددا
ويسمى ضبابا وان كان لاجل لطافته يزول سريعا بالوصول الى حرارة اليه وان كان قليلا
فاذا ضربه البرد في الليل فينزل لثقله الحاصل بالبرودة نزولا في اجزاء صغار لا
تحس بها الا عند اجتماع شيء يعتد به فان لم يجمد فهو الطل وان انجمد فهو الصقيع
وهو ما يسقط بالليل من السماء شبيها بالثلج كما ان الطل يسقط به شبيها بالمطر
فالنسبة بين الطل والصقيع كالنسبة بين المطر والثلج وربما تكاثف الهواء نفسه
من غير مجاورات كثيرة لشدة البرد فاستحال الى الاقسام المذكورة ولذا قيد المتن
السبب فيما قبل بالاكثري قال الامام الرازي تكون هذه الاشياء في الاكثر من تكاثف
البخار وفي الاقل من تكاثف الهواء واما الرعد والبرق فسببهما ان الدخان
اذا احتبس فيما بين السحاب بان ارتفع الجزء ما فوقه فما صعد من الدخان
الى العلو بالطبع لبقائه على حرارته المقتضية لتصعيده او هبط لتكاثفه بالبرد
والشديد الواصل اليه مزق السحاب صاعدا او هابطا تمزيقا عنيفا فيحصل
صوت هايل مع عاصفة وهو الرعد بتمزيقه السحاب ولقلقلة وربما اتقد
ذلك لكثرة وصول المواد وان اشتعل الدخان لقوة التسخين وذلك لانه دهني بالحركة
اللطيفة فيه مائية وارضية على ما فيها الحرارة والحركة معا لا قرب مزاجه من النار

الرعد
... اذا صعد الى الطبقة الزمهريرية ... سحابا ... فيتكاثف البخار فينعقد ... واذا صعد الدخان الى اعلى ... شدة لطفه ويبس

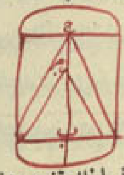
فصار بحيث يشتعل بادنى سبب مشعل فكيف لا يشتعل بالتسخين القوي
الحاصل من الحركة الشديدة والمصاكة العنيفة فان كان لطيفا وينطفي بسرعة
كان برقا فالبرق يرى قبل الرعد لان الصوت لا بد له من حركة الهواء ولا حركة
دفعية فيحتاج الى زمان ولا كذلك الرؤية على انه ينبغي وكذلك يرى حركة يد القصار
قبل سماع الدق بزمان وان كان كثيفا لا ينطفي بسرعة بل يصل الى الارض سمي
صاعقة فربما صار لطيفا بحيث ينفذ في المتخلخل ولا يحرقه ويذيب المندمج فيذيب
الذهب في الكيس ونحوه الا ما احترق من الذائب وقد اخبر اهل التواتر بان
الصاعقة وقعت في بلدة ولا تاثير لها على قبة شيخ الكبير وهو عبد الله بن
خفيف فاذاب قنديلا فيها ولم يحرق شيئا منها وربما كان كثيفا غليظا جدا
فيحرق كل شيء اصابه وكثيرا ما يقع على الجبل فيدكه دكا واما الرياح فقد يكون
بسبب ان البخار اذا ثقل بواسطة البرودة المكتسبة من الكرة الزمهريرية و
اندفع الى سفل وصار لتسخنه بالحركة الموجب لتلطيفه هواء متحركا وهو الريح
وقد يكون لاندفاع بعض بسبب تراكم السحب يعني تكاثفها اي تصغر مقدارها
الموجب لحركة ما يليها من الهواء لامتناع الخلاء والى اثار بقوله فيطير السحاب
من جانب الى جهة اخرى وقد يكون بعكس ذلك اي لانبساط الهواء بالتخلخل
في جهة اي يزيد مقداره واعلم ان نسبة التراكم الى السحاب والانبساط الى
الهواء من باب نسبة الشيء الى ما يؤول اليه والا فالاولى عكس ذلك اذ المراد
في هذا الموضع نفس الحركتين كما لا يخفى واندفاعه من جهة اخرى وفي كل القسمين
يكون مجاور المجاور تبع المجاور في الانجذاب والاندفاع على وجه اضعف فكذا
شيئا فشيئا الى ان يقف وقد يكون بسبب برد الدخان المتصاعد عند وصوله
الى الزمهريرية ونزوله فلذلك كان مبادي الرياح فوقانية وربما عطفها
مقاومة الحركة الدورية التي تتبعها الهواء العالي وانعطفت رياحا ومن الرياح
ما يكون سموما اي ريحا حارة واما ما في شرح القاضي من قوله اي منكبة بكيفية
سمية فلا وجه له ظاهرا وقد صحفها البعض بتسقيه المفعول محرقا الاولى ثانية

وقراد

لان موصوفه

لان موصوفه مفرد مؤنث جمعه سمايم واما السموم بفتح السين فهو جمع السم
لاحتراقه في نفسه بالشعلة السماوية المحرقة ونحو لقبة مادة الشهب لدوامه (بالاشعة)
بالارض الحارة جدا المحصل غلبة نارية عليها وقد يقع تقاوم فيما بين ريحين متقابلتين
قويتين يلتقيان فيستديران او فيما بين رياح مختلفة الجهة حادثة فتدافع
تلك الرياح الاجزاء الارضية المشتملة عليها فينضغط تلك الاجزاء بينها مرتفعة كانها
تلتوي على نفسها فيحصل الدوران المسمى بالزوبعة والاعصار وربما اشتمل
الزوابع العظام على قطعة من السحاب بل على بخار مشتعل فيرى نار تدور واما
قوس قزح فهي انما تحدث من ارتسام ضوء النير الاكبر اي الشمس في اجزاء رشية
صيقلة صغيرة متقاربة واقعة في الغمام مخالفة الوضع المعبر عنها بكونها مستديرة
اما صقالتها فيرتسم فيها شيء واما صغرها فليقبل لون النير لا الشكل واما تقاربها
فليتصل الارتسامات بحسب الحس واما وقوعها في الغمام فلظهور القوس واما اختلافها
في الوضع فليكون الخطوط التي بين البصر وبينها كلها والتي ينعكس من هذه الخطوط
الى النير كلها متساوية فانه على هذا الوجه يكون حدوث القوس وتوضيح ذلك انا
اذا توهمنا على دائرة الافق من جانب الغرب نصف كرة الغيم وان دائرة نصف
الكرة القائمة عليه ومركز دائرة تمام كرة الافق ليكون سطح المقعر من هذه الكرة
مقبلا للمشرق والذي فوق الارض منها انما هو ربع الكرة وان النير قد طلع من المشرق
ومركزه على نفس الافق الشرقي وان خطا قد خرج من مركز الشمس وهو خط ج د
على الاستقامة الى قطب كرة الغيم وهو نقطة ب وان البصر موضوع على هذا الخط
بين نقطتي ج ب عند نقطة د وانه قد خرج من البصر خطوط الى بسيط نصف (اي من نقطة الدال)
كرة الغيم المقابل للنير وكلها متساوية فان كل واحد منها انعكس اجمعا من بسيط
كرة الغيم الى النير والتقت كلها عند نقطة م على خط ج ب وربما يكون ملتقى الخطوط
نقطة ج لا على الوجه الصحيح كما يظن تحدث من اجتماع هذه الاشياء مخروطان احدهما
داخل الاخر اذا لم يكن البصر مركزا لذلك السطح الكري والا انعكست الخطوط كلها
الى ما تقرر في المناظر من تساوي زاويتي الشعاع والانعكاس فيتحقق المخروطان

فرضنا احدهما داخل الاخر وسهمهما واحد بخط ج ب ورأس احدهما داخل البصر عند
نقطة ج ورأس الاخر النير عند نقطة ج وقاعدتهما جميعا دائرة متبة فيرى كل جزء
من اجزاء تلك الدائرة ضوء الشمس دون شكلها فكانت تلك الاجزاء مستضيئة على
هيئة قوس قزح ولما كان سهم المخروطين موضوعا على الافق يلزم ان يكون الذي
يظهر من قاعدتهما نصف دائرة بالضرورة وهذا الشكل يتكفل ما ذكرناه



وتبين بالبيان المذكور ان الشمس اذا ارتفعت على الافق يكون القوس اقل من نصف
دائرة وذلك لانه اذا ارتفع ما عليه نقطة ج من الافق الشرقي في مثالنا انحط مركز
دائرة القوس الموضوعة على الافق الغربي واذا انحط مركزها كان ما يظهر منها فوق
الافق اقل من نصف دائرة وكلما ارتفع ما عليه نقطة ج انحط مركز دائرة القوس
ودنيت كلها ما يلي نحو الافق الى ان يحقق ولهذه العلة لا يظهر القوس في انتصاف النهار
في الصيف لان الشمس ترتفع ارتفاعا كثيرا على الافق فينحط مركز دائرة القوس انحطاطا
مساويا لارتفاع الشمس فلا يرى ح ويظهر في الشتاء او الايام القصار في انتصاف
النهار لان ارتفاع الشمس ح قليل فيكون معه انحطاط مركز القوس وعلى هذا
البيان تبين انه لا يمكن ان يكون القوس اكبر من نصف دائرة لانها لا يكون كذلك الا ومركز
الضوء تحت الافق الغربي والشمس اذا كانت تحت الارض لم ينعكس خطوط البصر اليها
فاذن لا يمكن ان يكون القوس اكبر من نصف دائرة واعلم ان البيان لا يتفاوت سواء
قلنا بان القوس وكذا الهالة امر موجود ولونها حقيقي كما هو مذهب بعض الحكماء
كالاسكندر وغيره من الاقدمين او بانها خيال يحدث من انعكاس القوة الباصرة من
الغمام الى النير كما يراه جمهور الحكماء وسواء كان رؤية الشيء في المرآة بخروج الشعاع
او بالانطباع كما هو الظاهر من عبارة المصنف لان كون الغمام والنير على الوضع الذي ذكرناه
شرط لظهور هذه الحالة على جميع المذاهب ويحكى عن الافلاطونيين ان الدليل على

لا يخفى ان ... جميع القرى ...

القوس

القوس خيال حادث عن انعكاس البصر هو انا كيف تحركنا اذا كانت القوس ظاهرة
رأيناها معنا وهذا خاص بالامور المتخيلة لان القوس لو كانت امرا موجودا فانما كانا
ازداد قربنا من القوس بمقدار ما دنت في البصر بمثل ذلك مثلا ان يكون بيننا وبينها الف
ذراع مثلا فتحركت نحوها مائة ذراع فيحصل بيننا وبينها تسعمائة ذراع وهذا اخص
بالامور المتخيلة التي تكون في المرآة ومما يشهد بهذا القول ويصدقه ان القوس الحادثة
حول السراج في ايام الشتاء اذا كان الهواء فيه نداوة فانه يعرض لمن بعينيه رطوبة
او ضعف لجرمه ان يرى حول السراج دوائر الوانها مفرحة وذلك ان الدخان الذي
يرتفع من السراج يصير كالمرآة فيمنع البصر عن النفوذ الى النير على استقامة فينعكس من المرآة
اعني الاجزاء المتصاعدة من السراج الى النير من جميع الجهات فيتمثل كالدائرة فيها تفريج
فاذا حدقنا وقربنا من النير ... تلك الدائرة وكذلك ايضا اذا نظرنا الى الشمس حدقنا
اليها تحديقا شديدا ثم غمضنا اعيننا رأينا الوانا قوسية فاذا كان من الجائز ان ترى
كهيئة القوس خيالا لا يستند الى وجود شيء لم يمنع مانع ان يكون هذا جائزا في القوس
الحادثة عن غمام واختلاف الوانها بسبب اختلاط ضوء النير والوان الغمام ...
توضيح المقام يستدعي مقدمتين الاولى ان سائر الالوان المتوسطة بين الاسود
والابيض انما تحدث من اختلاط هذين اللونين وبالجملة الابيض اذا رئي بتوسط
الاسود او مخالطة الاسود حدث من ذلك الوان الاخرى فان كان النير قويا غالبا
رئي الاحمر وان لم يكن غالبا رئي الكراثي والارجواني وغلبة ... في الكراثي اكثر وفي
الارجواني اقل الثانية ان اللون الاسود هو بمنزلة عدم الابصار لانا اذا لم نر شيئا
والمعنى ... انا نرى شيئا اسود فالمكان في الغمام الذي يكون الابيض فيه غالبا
على الاسود نراه احمر والمكان الذي يكون فيه الاسود غالبا نراه ارجوانيا والمكان
الذي فيه الاسود بين الغالب والمغلوب نراه كراثيا فاذا تمهدنا فنقول اذا رأى
البصر النير بتوسط الغمام على تلك الشرائط رأى القوس على الاكثر ذات الوان
ثلثة الاول منها وهو الذي الخارج الذي على السماء احمر لقلة سواده وكثرة بياضه
والثاني وهو الذي دونه كراثي لتوسطه بين الاول والثالث في قلة السواد وكثرته

بذلك انه لو لم يتنقل ... انتقالنا وكانت
تكون بخلاف حركتنا فيكون اذا
انتقلنا ... وراءنا واذا انتقلنا
... امامنا ...

الدخان

الكراثي

وقلة البياض وكثرته والدور والثالث مما يلي الارض ارجواني لكثرة سواده وقلة
بياضه فاما الدور الاصفر الذي قد يرى احيانا بين الدور الاحمر والكراثي فانه ليس
يحدث بنحو الانعكاس فانما يرى بمجاورة الاحمر للون الكراثي والعلة في ذلك ان
الابيض اذا وقع مع الجنب الاسود يرى اكثر بياضا ولما كان الدور الاحمر فيه مخ
ما والكراثي مائلا الى السواد رؤي طرف الاحمر بقربه من الكراثي اكثر بياضا وما هو اكثر
بياضا من الاحمر هو الذي الاصفر فلهذا يرى كما ذكرنا في الواحدة لكن وضع الالوان القو
الخارجة بالعكس من الداخلة يعني صحيحها الخارج الذي يلي السما ارجواني فالذي
يليه كراثي والذي يليها احمر ولا يبعد ان يكون احد القوسين عكسا للاخرى واما
الهالة فانها انما يحدث من ارتسام ضوء النير في اجزاء رشية صغيرة صقلية متوسطة
في التكاثف والاشفاف مختلفة في الوضع المشار اليه بقولهم مستديرة اما الصغر و
الصقالة فمثل ما مر واما التكاثف فلئلا ينفذ البصر فيها استقامة من دون الانعكاس
واما الاشفاف فليقوى به البصر عند الانعكاس ولا يضعف واما اختلافها في الوضع
فيكون الخطوط التي بين البصر وبين الغمام والتي تنعكس من هذه الخطوط الى النير كلها
متساوية لانه يحدث عند ذلك مخروطان راس احدهما البصر وراس الاخر النير وقاعدتهما
الغمام فيكون هذه القاعدة لا محالة [illegible] بيان ذلك انا اذا فرضنا خطا خارجا من نقطة
البصر الى النير على الاستقامة ثم تصورنا انه قد خرج من نقطة البصر خطوط الى الغمام
منعكسا كل واحد منها الى النير فانه يحدث عند ذلك مثلثات كثيرة متساوية
قاعدة كلها واحدة وهي الخط المستقيم الذي تصورناه خارجا من البصر الى النير واضلاعها
الخطوط التي من البصر الى الغمام ومن الغمام الى النير وهذه الخطوط متساوية بعضها
والتي من الغمام الى النير كذلك اذا كان هذا هكذا فالخط المار برؤوس المثلثات التي عند
الغمام دائرة اضطرارا فالهالة دايرة هذا هو البيان المناسب في ذلك لكون الهالة
خيالا واما البيان الطبيعي المناسب لكونها امرا موجودا مستقلا فهو ما ينقل عن
بعض الحكماء انه قال يحدث من ضوء النير في الغمام الرقيق حركة موجبة مثل ما يعرض
للماء عند قذف الحجر فيه فانه يحدث حول الحجر حركة مستديرة وايضا فان الشعاع

الخارجة

الخارجة من القمر من شانه ان يلطف الهواء المحاذي له ويلطف ما يحاذيه من الغمام
وكلما لطف الجزء المحاذي من الغمام الى النير غلظ ما حوله فيرى كالدايرة ومثاله
ان ينفخ ما ينوب ترابا موضوعا على تخت فيبقى الموضع الذي ينفخ فيه ويجتمع الغبار
المنكسر منه في الموضع والمحيط بالموضع النقي ويحدث دائرة فهذا ما نقل عنهم و
هو كما ترى واما السبب في تكونها تحت القمر على الاكثر وتحت الشمس على الاقل فهو
قوة اسخان الشمس لان قوة اسخانها يحلل القوام الذي ينبغي لحدوث الهالة بل كثيرا
من تحليل القمر اياه اللهم الا ان يكون السحاب رقيقا في غاية البرودة فلا تحلل
سريعا وحكي عن الشيخ ورأينا ايضا مرة بين حول الشمس دائرة اعظم من دائرة القمر
على الوان قوس قزح مرة تامة ومرة ناقصة واما السبب في ان يرى وسطها كا
لخالي والدائرة التي تليها اسود فهو ان محور المخروط هو اقصر الخطوط التي تصل بين
الناظر والنير فالبصر يرى النير من قرب وينفذ في الغمام لقوته فيرى هذا الموضع
شديد الاستقامة واما باقي الخطوط التي يتوهم خروجها من البصر الى النير فانها
لا تمر اليه على الاستقامة وانما يقع عليه بعد ان ينعكس من الغمام اليه فيبعد لما ثم
فلا ترى النير في هذا الموضع شديدة كما نراه من المحور وما يقرب منه ولذلك
يكون داخل الهالة كالخالي والدور الذي يليها اسود لبياضها لان الابيض اذا كان
موضوعا الى جنب شيء هو اقل بياضا منه يرى قليل البياض اسود واما الشهب
فسببها ان الدخان اذا بلغ حيز النار او الطبقة القصوى من الهواء الحارة بالفعل
لبعدها عن مجاورة الماء والارض ومخالطة ابخرتهما وقربها من كرة الاثير وكذلك
لان اجزاءه ارضية جدا فتحفظ الحرارة التي تصعدها بخلاف البخار وكان لطيفا حارا
ويبسا اشتعل فيه النار فانقلب الى النار فيلتهب بسرعة لاستحالة الاجزاء الدخانية
نارا صرفة فصارت غير مرئية فظن انها طفيت والتي لا تشتعل حتى ترى كالمنطفي
فان الانطفاء يحصل باستحالة النار هواء وانفصال الاجزاء الارضية عنها وان كان
استحالة الاجزاء الارضية نارا اشتعالا والانطفاء ايضا لكن السبب الكلي عندنا هو
الامر واستعداد الاشتعال فيه فليس لاجل حركة المشتعل من صوب الى صوب كما

لانه يلطف ما يجاوره

الاستضاء

الشهب

يتوهم بل لما ذكره المحقق الطوسي في شرح الاشارات انه يشتعل طرفه العالي او
لا ثم يذهب الاشتعال فيه فيرى الاشتعال ممتدا على سمت الدخان الى طرفه الاخر
وان كان الدخان كثيفا لا في الغاية تعلقت به النار تعلقا ما فيحترق من غير اشتعال
وثبت فيه الاحتراق فرؤيت العلامات الهائلة السود والحمر على حسب غلظ المادة
شدة وضعفا وان كان تام الكثافة في الغاية وتعلقت به النار تعلقا قويا ومكثت
فيه الاشتعال ودام متصلا لا ينطفي اياما او شهورا لبقاء كثافة المادة وكثرة تواليها
فيكون على صورة ذوائب او ذنب او حية او قرن وربما وقعت تحت كوكب
كان يدور بدوران النار الدايرة بدوران الفلك فيرى كان لذلك الكوكب ذوابة او ذنبا او لحية [الكوكب]
او غير ذلك وقد يتفق وصول هذه الاقسام الى عالم الارض فيحرق ما عليها خصوصا
من الملك العناد ويسمى الحريق وفي المباحث المشرقية اذا وقع بخار فخلى الدخ
دهني وتصاعد حتى وصل الى حيز النار من غير ان ينقطع اتصاله من الارض اشتعلت
النار فيه نازلة فيرى كان تنينا ينزل من السماء الى الارض فاذا وصلت الى الارض
احرقت تلك المادة بالكلية وما يقرب منها وسبيله في ذلك سبيل السراج المطفأ
اذا وضع تحت السراج المشتعل فاتصل الدخان من الاول الى الثاني فالتهب اللهب
الثاني فتيلته واما الزلزلة وانفجار العيون فاعلم ان البخار اذا احتبس في داخل [الزلزلة]
من الارض لما فيها من تقعب وفرج يميل الى جهة فيبرد بها فينقلب مياها مختلطة باجزاء
بخارية فاذا كثر لوصول مدد متدافع اليها اما الدفع تاليها سابقها او لا
لجذب اليه بحيث لا يسعه الارض اوجب انشقاق الارض وانفجرت منها العيون
اما الجارية على الولاء اما الدفع ما يليها سابقها او لانجذابه اليه لضرورة عدم الخلاء
بان يكون البخار الذي انقلب ماء وفاض الى وجه الارض ينجذب الى مكانه ما يقوم
مقامه لئلا يكون خلاء فينقلب هواء اليه ماء ويفيض وهكذا استتبع كل جزء منه
جزء منه واما العيون الراكدة فهي حادثة من الجزء لم يتبلغ من كثرة موادها وقوتها
ان يحصل منها امتداد سيلية او يدفع اللاحق السابق واما سيلان العفن والابار فهي متولدة [مفاونة]
فاذا زيل ثقل الاثقل من الحجرة ناقصة القوة عن انشقاق الارض عن وجهها صادفت منفذا اندفع اليه
بادنى

بادنى حركة فان لم يجعل هناك سيل فهو البئر وان جعل فهو القناة فنسبة العفن
الى الابار كنسبة العيون السيالة الى الراكدة ويمكن ان يكون هذه المياه متولدة
كما قال ابو البركات البغدادي من اجزاء متفرقة في تقعب اعماق الارض ومنافذها [اجزاء مائية متولدة من اجزاء]
اذا اجتمعت بل هذا اولى ولكون مياه العيون والابار والقنوات تزيد بزيادة
الثلوج والامطار وقال الشيخ في النجاة وهذه الحركة الاجرة اذا انبعثت عيونا
استمد البخار فصب الانهار اليها ثم ارتفع من البخار والبطائح والانهار وبطون الجبال
خاصة الحجرة اخرى ثم قطرت ثانيا اليها فقامت بدل ما يحلل منها على الدور دائما
واذا غلظ البخار وبعض الادخنة والرياح في الارض بحيث لا ينفذ في مجاريها الشدة
استحصافها ولكاثفها اجتمع طالبا للخروج ولم يمكنه النفوذ فزلزلت الارض
وربما اشتدت الزلزلة فخسفت الارض فخرج منها نار وشدة الحركة الموجبة لاشتعال
البخار والدخان لا سيما اذا امتزجا امتزاجا مقربا الى الدهنية وربما قويت المادة
على شق الارض فيحدث اصوات هائلة ومن هذا القبيل ما اصابت بلدة قوم
من الحجرة جعل عاليها سافلها وربما حدثت الزلزلة من تساقط علو الجبل في باطن [وهدة]
الارض فيتموج بها الهواء المحتقن فيتزلزل به الارض وقليلا ما يتزلزل الارض
بسقوط قلل الجبال عليها لبعض الاسباب قد يوجد في بعض نواحي الارض موضع كبريتية
ينبعث منها دخان وفي الهواء رطوبة بخارية فيحصل من اختلاط دخان الكبريت
بالاجزاء الرطبة الهوائية مزاج دهني وربما اشتعل باشعة الكواكب ولغيرها فيرى بالليل
شعل منطفية منطفية كما اخبرنا بعض المسافرين وجميع المذكورات وان كانت
اراء الفلاسفة لكن لا ينافي القول بالفاعل المختار كما ظن بعضهم على ما علمت في
مباحث الصور النوعية **فصل** في المعادن اعلم ان العناصر اذا امتزجت
امتزاجا ما وتفاعلت صورها النوعية بكيفياتها المتضادة وحصل المزاج التام حصل
بعد ذلك للممتزج بها صورة بها يصير ذلك الممتزج نوعا من الانواع وحقيقة من
الحقائق مغايرة للعناصر وهي كمال اول له ثم يترتب عليها كمالات اخرى من الصفات
والافاعيل والصور للمركبات ثلثة اجناس صورة غير نفس وهي معدنية وصورة هي

نفس غاذية نامية متولدة للمثل عديمة الادراك والحركة الارادية وهي نباتية و
صورة هي نفس غاذية نامية مولدة دراكة متحركة بالارادة وهي حيوانية فهي كمال
اول متفاوت وتترقى التوالد من الكمالات بحسب ترتيبها في الشرف التابع لقرب
قرب المزاج الى الاعتدال الحقيقي فكلما امعن في الاعتدال ازداد قبوله لقوة نفسانية
اشرف الطف من الاولى فلذلك يصدر من الحيوانية ما يصدر من النباتية
من غير عكس ويصدر من النباتية ما يصدر من المعدنية من غير عكس وقد بينا فيما سبق
في عدم شعور النبات بل المعدن ايضا وفيه اسرار لا يطيقها طور هذا الكتاب و
ربما يحكيك لشعور النبات واختياره في بعض حركاته ما يشاهد من بعض اشجار
كالنخل واليقطين ويحكيك الاغتذاء المعدني وغاية ما يظهر من المرجان من هيئة
النماء فاعل المركبات التامة الامزجة هي المعادن وكيفية حدوثها ان الابخرة
او الادخنة المحتبسة في باطن الارض اذا كثرت يتولد منها ما مر واذا لم يكن كثيرة
اختلطت على ضروب من الاختلاطات المختلفة في الكم والكيف والامتزاجات
بحسب الامكنة والازمنة فتكون منها الاجساد المعدنية فان غلب البخار على الدخان
يتولد مثل اليشم والبلور والزيبق والرصاص المنسوب الى القلع والاسرب
والصواب عده من الاجساد السبعة الحاصل من امتزاج الزيبق والكبريت و
غيرها من الجواهر المشفة اي اكثرها فان كون الزيبق شفافا غير صحيح وان غلب
الدخان تولد الملح والزاج والكبريت والنوشادر ثم من اختلاط بعض هذه
مع بعض كالزيبق مع الكبريت تولدت الاجسام الارضية اي الاجساد السبعة
المعروفة بالجواهر المنطرقة مثل الذهب والفضة والنحاس والحديد والخارصيني
والاسرب والقلع فان كان الكبريت والزيبق صافيين وامتزجا امتزاجا
تامة ونضج الكبريت نضجا كاملا تولد الذهب ان كان الكبريت احمر غير محرق والفضة
ان كان ابيض وان لم يكمل الامتزاج بينهما تولد الرصاص وان كانا رديين فقد بلغ
ان قوى الاختلاط والتركيب وسرب ان لم يقو وان الكبريت رديا والزيبق
صافيا وصادفه قبل تمام النضج برد عاقد تولد الخارصيني وان احرقه الكبريت

تولد النحاس

تولد النحاس هذا قالوه في بيان تولدها بحسب الحدس والتخمين ولا يرجى فيه
اليقين لضعف الاستدلال باحوال الصناعة على الامور الطبيعية كما هو في
ظنون اصحاب الاكسير **فصل** في النبات قد علمت ان المزاج كلما كان قرب
الى الاعتدال كانت الصورة الفائضة عليه اشرف والاثار الصادرة عنها اكثر فاذا
قرب مزاج المركب الى الاعتدال قربا ازيد من مزاج المعادن استحق لان يفيض عليه
من مبدء الواجب بالذات على ما هو راي اهل التحقيق نفسا نباتية كما اشار اليه بقوله
وله قوة اي صورة نوعية عديمة الشعور كما عليه الاكثرون تبعد عنها بعدا ان يتوفى
درجة القصورة المعدنية النوعية من حفظ التركيب حركات وافعال مختلفة بآ
لات مختلفة قيل فان الواحد لا يصدر عنه افاعيل مختلفة الا بالالات المختلفة
وفيه نظر لان قولهم الواحد من حيث هو لا يصدر عنه الا واحد على تقدير صحته يستلزم
ان لا يصدر عن الواحد افاعيل مختلفة الا بالجهات المختلفة سواء كانت تلك الجهات
آلات او غيرها اقول اختلاف الافاعيل قد يكون بحيث يجوز انفكاك بعضها عن
بعض في نفس الامر كافاعيل النبات والحيوان من التوليد والتنمية والتغذية
وقد لا يكون كذلك بل بحسب اعتبار العقل ولا شك ان اختلاف حيثيات ذات
واحدة لا يكفي في صدورها الاختلاف على الوجه الاول كما يظهر من مباحث الحيوة
بل لا بد فيه من امامن مبادي جسمانية مختلفة الذات الجهات لا يبعد عندهم عن قوة
عديمة الشعور لان الحركة الطبيعية لا يكون الا الى جهة واحدة بل لا يكون الا صاعدة
او هابطة على ما هو جوابه والجواب ان ذلك انما هو في البسائط العنصرية واما في
الطبائع المختلفة القوى كالنباتية والحيوانية فقد يتصور حركات طبيعية الى جهات
وغايات مختلفة وللمشرقيين في امثال هذا المقام اسرار لا تحتملها اسماع جمهور
الانام وتسمى نفسا نباتية فهي كمال اول المراد به ما يصير الشيء موجودا بالفعل وهو على
وجهين كمال اول وهو الذي به يصير النوع نوعا بالفعل في ذاته كالشكل للسيف و
النفس الناطقة للانسان وكمال ثاني وهو الذي يتبع النوع من افعاله
وانفعالاته كالقطع للسيف والعلم والقدرة للانسان مثلا لا مثل تمام النوع في ذاته

وبالثاني يتم في صفاته والاول يتوقف الذات عليه والثاني يتوقف على الذات والجسم
يجب اخذ الجسم ههنا بالمعنى الجنسي لا المادي وقد مر الفرق بينهما ووجه ذلك ان تلك الكمالات
الفرق انه لا شك ان النبات او الحيوان ليس هو بطبيعة جسمية فقط بل جسم قد انضاف
اليه امر صار به نباتا او حيوانا فذلك الامر اعتبارات واسام بحسبها فانها من حيث
هي مبدأ الآثار قوة وبالقياس الى المادة التي تحلها صورة وبالقياس الى طبيعة الجنس
الناقصة التي بها يتكمل ويتحصل كمال والجسم بالاعتبار الاول يكون موضوعا وبالاعتبار
الثاني يكون مادة وبالاعتبار الثالث يكون جنسا وتعريف النفس بالكمال اولى من
تعريفها بالصورة لان الصورة توهم ان تكون حالة في الجسم والنفس الانسانية داخلة
في التعريف الجامع للنفوس الارضية كما ستعرف مع كونها مجردة وكذا من القوة لانها
تطلق بالاشتراك على معنيين قوة الانفعال وليس اعتبار احدهما اولى من اعتبار
الاخرى ولا يجوز اعتبارهما معا لان احديهما داخلة تحت مقولة ان ينفعل والاخرى
اجناس العالية متباينة بتمام ماهياتها وذلك مما يجتنب في الحد ووجه الاولوية في لفظ الكمال
فانه يتناولهما بمعنى واحد فلا تعدد ولا تغير ولان القوة اسم لها من حيث هي مبدأ
للآثار وهو بعض جهاتها والكمال اسم لها من حيث يتم بها الحقيقة النوعية المستتبعة
للآثار ولا ريب ان تعريف الشيء بجميع جهاته اولى من تعريفه ببعضها فاذا عرفت
النفس بالكمال فالجسم الماخوذ في التعريف انما هو من حيث كونه طبيعة ناقصة
مبهمة انما كملت وتحصلت بانضمام ذلك الكمال فيكون جنسا بهذا الاعتبار لا مادة
طبيعي احتراز عن الصناعي كالسيف والسرير ويجوز ان يقع على ان يكون صفة لكمال ليكون صفة
كمال لا صفة جسم لان نسبة الالة الى الفاعل اظهر من نسبتها الى القابل واعلم ان اسم
النفس مقول بالاشتراك الصناعي على النفس السماوية والارضية وان اشتركتا في معنى
واحد هو كمال اول لجسم طبيعي لكن ليس هذا المعنى فقط ما يصح كونه معنى لفظ النفس
لعدم اطلاقها على صور البسائط والمعدنيات مع وجود ذلك المعنى فيها واما النفس
الارضية فالمذكور هنا وهو قولنا كمال اول لجسم طبيعي الى ما يصلح تعريفا اياها كما
حيث يتناول المحدود وغيره لانه كما علمت عبارة عما يتم به النوع سواء كان في

ذاته

ذاته او في توابع ذاته لا يقال النفس جوهر والكمال من باب المضاف فكيف يصح
جعله جنسا لها لانا نقول التعريف به ليس لماهية النفس بل لها من جهة كونها نفسا
اسم النفس لم يوضع لها من حيث ذاتها بل من حيث تدبيرها للبدن فلذلك يؤخذ
البدن في حدها كما يؤخذ البناء في حد البناء وان لم يؤخذ في حده من حيث هو انسان
ولاجل ذلك يكون مباحث النفس من العلم الطبيعي لان البحث عنها من حيث هي نفس
بحث عنها من حيث لها تعلق بالجسم والحركة فاذا كانت من هذه الحيثية واقعة
تحت المضاف فينبغي ان يراد في حدها الاسمي ما يتعلق به اولا فيخرج عن الحد الكمالات
الثانية المتاخرة عن تحصل النوع في نفسه وبالجسم يخرج كمالات المجردات من نفوسها
المنوعة وبالطبيعي يخرج صورة الجسم الصناعي وبالالي يخرج صور العناصر والمعادن
فانها وان كانت كمالات اولية للاجسام الطبيعية الا انها غير آلية وليس المراد بالآلي
اشتمال الجسم على اجزاء مختلفة فقط بل على قوى مختلفة فانها آلات للنفس بالذات و
الاعضاء بتوسطها ويخرج ايضا النفوس الفلكية على راي من ذهب الى ان لكل فلك
من الافلاك نفسا واما على راي من ذهب الى ان النفس للفلك الكلي فقط والا
فلاك الجزئية كالجوارح والتداوير بمنزلة الآلات لها فلا يخرج به فاحتيج الى قيد آخر
ليخرج عن تعريف كلا المذهبين فزاد بعضهم قيد ذي حيوة بالقوة اي يصدر عنه
ما يصدر عن الاجسام الاحياء بالقوة ونفوس الفلكيات وان فرض انها كمالات
اولى لاجسام الية لكن ليس يصدر عنها افاعيل الحيوة بالقوة بل ما يصدر عنها
من افاعيل الحيوة انما يصدر على سبيل اللزوم بخلاف النفوس الارضية فان افاعيلها
قد تكون وقد لا تكون فليس الحيوان دائما في التغذية والتوليد ولا في ادراك
التحريك واما الاعتراض عليه بانه ان اريد بما يصدر عن الاحياء ما يتوقف على
الحيوة فيخرج النفس النباتية وان اريد افعال الاحياء وان لم يكن الحيوة شرطا
فيها فان كان المراد جميعها خرج ايضا ما سوى النفس الانسانية وان كان المراد بعضها
دخل فيه صور البسائط والمعادن فجوابه ان المراد بعض الافاعيل وتلك الصور
خارجة بقيد الالي فهذا هو تعريف ما يتناول النفوس الارضية والجهات المذكورة

في قوله من جهة ما يتولد ويربو ويغتذي تخرج عن الحد كمالا لا يلحق الجسم من هذه
الحيثية كالنفوس الحيوانية والانسانية قال الامام في الملخص زعم المحققون ان كل ما يمكن
تعريف النفس بما يندرج فيه النفوس الثلثة اعني النباتية والحيوانية والفلكية لانه
ان فسرناها بما يصدر عنه فعل ما كان العقل والطبيعة نفسا وان فسرناها بما يفعل بالقصد
والارادة خرج عنه النفس النباتية وان فسرناها بما يصدر عنها الافعال بالالات خرج
عنه النفس الفلكية فالنفس لا يكون مقولا على النفوس الثلثة الا بحسب الاشتراك اللفظي
هذا كلامه وهو منظور فيه اذ قد صرح الشيخ في الشفاء بان كل ما يكون مبدأ لصدور
افاعيل ليست على نهج وتيرة واحدة عادمة للارادة فانا نسميه نفسا وهذا المعنى
مشترك بين النفوس كلها لان ما يكون مبدأ الافاعيل موصوفة بما ذكرنا اما ان يكون
مبدأ الافاعيل مختلفة وهو النفس الارضية او يكون مبدأ لافاعيل على وتيرة واحدة
لكن لا يكون عادمة للارادة وهو النفس السماوية فقد علمنا رسما شاملا لها
باسرها وللماتن اراد ان يشير الى شرح بعض قواها وهي اربع مخدومة واربع
خادمة اما الاربع المخدومة فمنها اثنان يحتاج اليهما لبقاء الشخص وتكميل نشوه
احديهما المشار اليها بقوله فلها قوة غاذية لا بد منها في بقاء الشخصية حيوته
وهي القوة التي تحيل جسما اخر الى مشاكلة الذي هي فيه فيلصق المشاكل به
بدل ما يتحلل عنه بالاسباب المحللة كالحرارتين الغريزية والغريبة والحركتين النفسانية
والبدنية فيتم فعلها بامور ثلثة الاول تحصيل الخلط الذي هو بالقوة القريبة
من الفعل شبيه بالعضو وقد تبطل به عند عدم الغذاء في نفسه او لضعف الجاذبة
كما يقع في علة الغذاء فيه متبري عن العضو ولذلك يصير العضو مترهلا الثالث
ان يجعل بعد الالصاق شبيها به من كل جهة حتى في قوامه ولونه وقد تختل به كما في
البرص والبهق وهذه افعال ثلثة لا بد لها من قوى ثلث فالغاذية اما مجموعها او
وحدتها اعتبارية او قوة اخرى هي تستخدم تلك القوى الثلث والاخرى لها قوة
نامية لا بد منها في وصول الشخص الى كماله ولاجل رعاية التشاكل واسناد الفعل
الى الاسباب ومرو لفظ نامية بدل منمية خلافا للقياس وهي التي تزيد في

الجسم الذي

في الجسم الذي هو فيه طولا وعرضا وعمقا بان تداخل الغذاء بين الاجزاء فيضمه
اليها فيزيد في الاقطار الثلثة الى ان يبلغ الى غاية ما هي كمال النشو فخرج السمن
فانه قد يكون بعد كمال النشو وايضا على تناسب طبيعي يقتضيه طبيعة ذلك الشخص
الذي له تلك القوة فخرج به مبدأ الورم لانه خارج عن مجرى الطبيعي قيل ان كل واحد من
السمن والورم خارج بقوله طولا وعرضا وعمقا اما الاول فلكونه لا يكون الا في قطر
العرض والعمق ولكونه مخصوصا باللحم وما في حكمه دون العظم ونظايره من الاعضاء
الاصلية واما الثاني فلعدم تورم القلب عند الجميع وتورم العظام عند الاكثرين وفي
فيه نظر اما اولا فلتصريحهم بان السمن قد يزيد في الطول ايضا واما ثانيا فلانه
ليست النامية في كل الاعضاء شخصا واحدا بل لها افراد متعددة بحسب تعدد الاعضاء
وكذا مبادي السمن والورم ليست في كل البدن امرا واحدا بالعدد فيكفي في انتقاض
التعريف صدقه على سمن بعض الاعضاء وورمه ومنها اثنان يحتاج اليهما لبقاء
النوع وهما المولدة والمصورة اما الاولى فهي التي اشير اليها بقوله ولها قوة مولدة
وهي التي تاخذ من الجسم الذي فيه جزءا وتجعله مادة ومبدأ قابليا لمثله ولم يشترط
هذه القوة في كل البدن عند بقراط ومتابعيه والمني عندهم متشابه الحقيقة لانه
الامتزاج لانه وجه عن جميع الاعضاء ويتولد عندها فصيل من العظم مثلا ومن
اللحم مثلا وهكذا وعند ارسطوطاليس تلك القوة لا تفارق الانثيين فيكون المني
المتولد هناك متشابه الحقيقة واعلم ان الوحدة في المولدة كما في الغاذية عيشا
لان المراد بها كما هو مصرح به في كليات القانون قوتان احديهما تجعل فضل الهضم
الرابع منيا سواء كان عملها في الاعضاء او في الانثيين على اختلاف القولين والاخرى
ما يعطي كل جزء من المني الحاصل في الرحم لعضو مخصوص اما على القول بان اجزاءه متخالفة
الامزجة متشابهة الامتزاج فتعطيها تمزيجات بحسب عضو عضو فيخص للعصبة مزاجا
وللشريان مزاجا وهكذا واما على القول بكون اجزائه متشابهة الامزجة والامتزاج
جميعا فبان يحيل كل جزء ويعده الى ان يجعل بعضها مستعدا للعصبية وبعضها للعظمية
وبعضها للشريانية الى غير ذلك وذلك لاختلاف اوضاع الاجزاء بالنسبة الى
الرحم وغيره من الاسباب الخفية وهذه القوة مسماة كاحدى القوى الثلث الغاذية

بالمغيرة يوجد معها التغير فيما لكن خصت هذه بالاولى باعتبار بدن واحد
واما القوة الثانية منهما فهي المصورة وانما توجد في المني عند كونه في الرحم خاصة
تفيد تلك الاجزاء المتشابهة بالحقيقة او الاستعداد الصورة والقوى وما يتبعها
من الاشكال والمقادير لتصير متمثلا بالفعل بعدما كان مثلا بالقوة وهاتان
القوتان اعني المولدة والمصورة يخدمهما الغاذية والنامية كما لا يخفى وكان المص
انكر وجود المصورة تبعا للمحقق الطوسي حيث احال صدور هذه الافاعيل العجيبة
المحكمة عنها مع عدم شعورها والشيخ الغزالي حيث اسند فعلها بل فعل جميع القوى
الى ملائكة موكلة لصدور هذه الاثار ويفعلها بالاختيار ولذلك لم يذكرها واما
القوى الاربع التي تخدم الاربع السابقة فهي المشار اليها بقوله والغاذية تجذب
الغذاء وتمسكه وتهضمه وتدفع ثفله فلها اربع خوادم قوة جاذبة وما
سكته هاضمة ودافعة للثفل اما الاحتياج الى الجاذبة فظاهر لامتناع وصول
الغذاء بنفسه الى جميع الاجزاء لكون بعضها عالية وبعضها سافلة والجسم لا
يتحرك بالطبع الا الى جهة واحدة والدليل على وجودها ان الدم يكون في الكبد مخلوطا
بالفضلات الثلث اعني البلغم والصفراء والسوداء ثم يتمايز وينصب الى عضو
لنوع من الرطوبة فلولا ان في كل عضو قوة جاذبة لتلك الرطوبة اللايقة به لم
يتميز فلك ووجودها في بعض الاعضاء معلوم بالحس كجذب الغذاء عند الحاجة
من غير ارادة بل مع ارادة عدمه وخروج الحلوية احزانها مع كونه مشاركا لا
وجذب الرحم بعد الطمث وخلوه عن الفضول بالمني الاحليل داخلا بجذبه
الدم داخلها التي تشعر به الانسان وقد سمى بعضهم الرحم حيوانا مشتاقا الى
المني اما الى الماسكة فلان الغذاء لكونه بعيد المشابهة اولا لا بد فيه من الاستحالة
حتى يحصل الشبه والاستحالة حركة وكل حركة في زمان فلا بد من زمان في مثله
يحصل الاستحالة والشبه ووجودها شاهد في بعض الاجزاء اعضاء كاحتواء
المعدة على الغذاء واحتواء قويا يمنع معه سيلان شيء من ذلك الغذاء والضمام
الرحم العلد انضماما شديدا لا يسع معه ادخال طرف الميل فيها على ما ظهر لارباب
التشريح واما الى الهاضمة فلان احالة المغيرة الثانية انما يكون لما قرب استعداده

لحصول

لحصول الصورة العضوية فلا بد له من تغير وقوة تحصل قرب الاستعداد وهي
الهاضمة واما الى الدافعة فلدفع ما لا يقبل المشابهة والا ادى الى السدة وثقل
البدن بل الفساد والاثر وجودها ظاهر في حال القيء والتبرز وادرار البول
واعترض على تعدد القوى بوجوه الاول بمثل ما اشرنا اليه في اول الفصل والثاني
بعدم تسليم ان الغاذية ثلث قوى برجوع تحصيل جوهر البدن الذي هو الدم
الى هاضمة الكبد والالصاق الى جاذبة العضو فلا يبقى الا قوة واحدة تكون
فعلها التشبيه الاخير والثالث بعدم الفرق بين الغاذية والهاضمة ويؤيده ان
جالينوس لم يذكر في كتبه سوى هذه الاربع المسماة بالخوادم وان الشيخ قال
الغاذية اربع وعد هذه الاربع منها وكذا اكثر الاطباء كابن سهل المسيحي وصاحب
الكامل وغيرهما من الاطباء المتاخرين لم يفرقوا بينهما قال الامام الرازي في شرح
القانون عند قول الشيخ واما الهاضمة فهي التي تحيل ما جذبته الجاذبة وامسكته
الماسكة الى قوام مهيا لفعل القوة المغيرة فيه الى مزاج صالح للاستحالة الى الغذائية
بالفعل هذا الكلام نص في ان القوة الهاضمة غير القوة الغاذية ويؤيده انه
جعل الغاذية مخدومة للقوى الاربع التي منها الهاضمة فلنتكلم في الفرق فنقول
اذا جذبت جاذبة عضو شيئا من الدم وامسكته فللدم صورة نوعية واذا
صار شبيها بالعضو فقد بطلت عنه هذه الصورة وحدثت صورة اخرى عضوية
فهناك كون للصورة العضوية وفساد للصورة الدموية وانما يحصلان اذا
كان هناك من الطبخ ما لاجله يبطل استعداد المادة للصورة الدموية ويشتد
استعدادها للصورة العضوية ولا يزال كذلك الى ان يزول عنها الاولى وتحدث
فيها الاخرى فههنا حالتان احديهما سابقة والاخرى لاحقة فالحالة الاولى
فعل القوة الهاضمة والثانية فعل القوة الغاذية واعترض عليه بوجهين الاول
ان الهاضمة محركة للغذاء حركة كيفية الى الصورة المشابهة لصورة العضو
وما حرك شيئا الى شيء اخر فهو الموصل الى ذلك الاخر فيكون الفاعل للفعلين
قوة واحدة وهي الغاذية لا غير الثاني ان المراد بالقوة ههنا ما يعد المادة

بعضا ان الصورة العضوية وهي معينة عن قوة اخرى في الاعضاء لانه اذا تم الاعداد
وكمل الاستعداد فاضت الصورة عن المبدأ الجواد فاذن لا فرق بين الغاذية
والهاضمة اقول ويمكن الجواب عن الاول بان شان المحرك بالنسبة الى الحركة
الفعل وبالقياس الى الغاذية اي ما لاجله الحركة الاعداد كما هو مقرر عند
الحكماء والمعدين حيث انه معد لا يكون فاعلا فالمعد للمادة لقبول الصورة العضوية
هي الهاضمة وما يكسوها الصورة هي الغاذية لا يقال ما حرك شيئا الى شيء كان المتوجه
اليه غاية المحرك والمعد يكون غاية ان المقصود الاصلي هو فعل ذلك الشيء كيف
وقد اعترف الشيخ على ذلك حيث احتج على ان بين كل حركتين سكونا فقال محال
ان يكون الواصل الى حد ما واصلا اليه بلا علة موجودة موصلة ومحال ان يكون
هذه العلة غير التي ازالته عن المستقر الاول هذا كلامه وهو يقتضي ان يكون
المزيل عن الصورة الدموية والموصل الى الصورة العضوية قوة واحدة لانا
نقول ما تحرك اليه المحرك قد يكون من واحد ما فيه الحركة ومع يكون كل فعل
باعتبار وغاية باعتبار وقد يكون صورة مخالفة بالذات لحدود ما فيه الحركة
كصورة العضو فيما نحن فيه فيكون غاية لفعل المحرك وهو معدها ولها فاعل
اخر يفعل تلك الغاية والذي ذكره الشيخ لا ينافي ما ذكرناه فكل حركة فعل لا
ينفك عن فاعل القريب فالهاضمة فاعل الفعل الاحالة والهضم وتجعل المادة
غذاء بالقوة واما الغاذية فهي التي تجعل المادة غذاء بالفعل وتحصل الشيء
العضوية باعداد واهب الصور واعلم ان في هذا الموضع سؤالا مشهورا وهو
ان الحكماء جعلوا المولدة والمصورة وغيرهما قوى للنفس الناطقة والات لها والنفس
حادثة بعد حدوث المزاج وتمام الصورة الاعضاء فالقول باستناد صور الاعضاء
الى المصورة قول بحدوث الالة قبل ذي الالة وفعلها بنفسها من غير مستعمل اياها
وهو باطل واجيب عنه تارة بعدم تسليم ان النفس حادثة بل قديمة كما هو راي
بعض الفلاسفة وتارة بدعوى حدوثها قبل حدوث البدن كما هو راي لبعض المليين
وتارة بعدم جعل المصورة من قوى النفس الحيوانية والانسانية المولود بل

يجعلها

يجعلها من قوى نفس النباتية المغايرة بالذات لنفس الحيوانية والانسانية كما هو
راي البعض وتارة بتصيرها من قوى لنفس الحيوانية او الناطقة للام وشيء
من هذه الوجوه لا يسمن ولا يغني وهكذا اضطرب كلامهم في ان الجامع لاجزاء
البدن هل هو الحافظ لها ام لا وفي انه نفس المولود ام لا فذهب الامام الرازي الى ان
الجامع لاجزاء النطفية نفس الوالدين ثم انه يبقى ذلك المزاج في تدبير النفس الام
الى ان يستعد لقبول نفس ثم انها تصير بعد حدوثها حافظا له وجامعا لسائر الاجزاء
بطريق ايراد الغذاء ونقل في بعض رسائله انه لما كتب بهمنيار الى الشيخ وطالبه
بالحجة على ان الجامع للعناصر في بدن الانسان هو الحافظ لها قال الشيخ كيف
ابرهن على ما هي فان الجامع لاجزاء بدن الجنين نفس الوالدين والحافظ له
الاجتماع اولا القوة المصورة لذلك البدن ثم نفس الناطقة وتلك القوة ليست
واحدة في جميع الاحوال بل هي قوى متعاقبة بحسب الاستعدادات المختلفة لمادة
الجنين وذكر الشيخ في الشفاء ان النفس التي لكل حيوان هي جامعة اسطقسات
بدنه ومؤلفها ومركبها على نحو يصلح معه ان يكون بدنا لها وهي حافظة لهذا
البدن على النظام الذي ينبغي ولا شبهة يقتضي قواعد الحكماء بحيث يزول به
التشويش والاضطراب عن مقالتهم ما ذكره الحكيم الطوسي في شرح الاشارات
فمن اراد الاطلاع عليه فليرجع اليه قال والنامية تقف عن الفعل او لا حين البلوغ
الى كمال النشو وتبقى الغاذية تفعل فعلها وهذا يدل على تغايرهما بين القوتين
واما ما اورده الامام في هذا المقام من ان فعل النامية ايراد الغذاء الى العضو
وتشبيهه به والصاقه كالغاذية تفعل هذه الافعال بحيث يكون الوارد مساويا
للمتحلل والنامية تفعل ازيد من المتحلل ولا شك ان القادر على الشيء قادر على
مثله والجزء الزائد مشابه للاصل فاذا قويت الغاذية على تحصيل الاصل قويت
على تحصيل الزائد فيكون هي النامية الا انها في الابتداء يكون قوية على ايراد البدل
الاصل والزائد لشدة القوة على الفعل وكثرة المادة اعني الرطوبة وقلة
الحاجة في بواسطة صغر العضو وبعد ذلك يعود الامر الى النقصان لضعف

القوة وقلته في المادة وعظم في العضو فيزيد عليان التغذية والتنمية فعلان
مختلفان فلا يستندان الى مبدأ واحد قال الشيخ في الشفاء ان شان الغاذية
ان توفي كل عضو من الغذاء بقدر عظمه وصغره وتلصق به من الغذاء بمقداره
الذي لصق على السواء واما النامية فيسلب جانبا من البدن من الغذاء ما يحتاج
اليه لزيادة في جهة اخرى فتلصقه بتلك الجهة لتزيد تلك الجهة فوق زيادة
جهة اخرى الى ان تعجز لما سبق من شان القوى الجسمانية فيعجز عن ايراد البدل
دائما عن مصادمة الاسباب المحللة الموجبة لبطلان الرطوبة الغريزية المستوجبة
لانطفاء الحرارة الغريزية التي هي الة لها فان كان ذلك لانطفاء الرطوبة الغريزية
فهو الموت الطبيعي والا فهو الغير الطبيعي على ان هناك لانطفاء الحرارة الغريزية
امرا اخر بطريق الغمر لغلبته في الكم وبطريق القهر لمضادته في الكيف فلو فرضنا
فعل الغاذية دائما فليس التحلل دائما على حد واحد بل يزداد يوما فيوما لان القوى
المتوفرة على الاسباب المحللة في متاثر واحد هو الرطوبة الغريزية فالبدل
لا يقاومه فبالضرورة يتادى الامر الى فناء المحلل للرطوبة بل لو فرضنا البدل
دائما على مقدار المحلل فلا ضعفا في انه لا يقاوم المقصود بحسب الكيفية لان الرطوبة
الغريزية تخرت ونضجت في اوعية الغذاء ثم في اوعية المني ثم في الرحم والبدل
لم يتم له الاول فيكون ايراده بدلا منها كايراد الماء بدلا من الدهن في السراج
فاذا انظر لحكمة الباري وافضل العجب حيث ان المولود يعلو اولا الرطوبة غالبة
عليه ولذلك لا يقدر على الانتصاب والانبعاث في الحركات ثم لا يزال الحرارة
الغريزية عاملة في تجفيف رطوباته رويدا رويدا حتى تنتهي الى القصوى ثم للشباب
ثم للنشى ثم لا يزال يفضل الى ان تفنى رطوبته بالكلية او تضعف ضعفا تقوم مقام
الفناء فينطفئ الحرارة وبانطفائه يحصل الموت فسبب الموت هو بعينه سبب الحيوة
وذلك لانه لو لم تكن الحرارة غالبة على الرطوبة لم يحصل الحيوة ثم لزم من غلبة الحرارة
على الرطوبة فناء الرطوبة المستلزم لفناء الحرارة فتسلط الحرارة على البرودة
بقضاء الله تعالى وقدرة سبب الحيوة اولا وللموت ثانيا فصل في الحيوان

هو جسم مركب مختص من بين المركبات بالنفس الحيوانية لكون مزاجه اقرب
الى الاعتدال جدا من الاول فبعد ان يستوفاده جهتا الجماد والنبات تقبل
صورة اشرف من صورتيهما وهي كمال اول لجسم طبيعي الي من جهة ما يدرك الجزئيات
ويتحرك بالارادة قال الشارح المبيدي هنا بحث لانه اراد الالي من جهة هذين
الامرين فقط على ما في النبات فلا يصدق التعريف على النفس الحيوانية لانها
الة من جهة الافعال النباتية ايضا وان اراد الالي من جهتيهما معا فيشتمل التعريف
بالنفس الناطقة اقول قد اشرنا الى ان درجة الحيوان مستوفية لدرجتي
الجماد والنبات فالنفس الحيوانية مشتركة مع النفس النباتية في صدور افاعيل
النباتية كما انهما مشتركتان مع الصورة المعدنية في صدور افاعيلها فالادراك
والتحريك مستلزمان للتغذية والتنمية والتوليد دون العكس كما ان هذه
مستلزمة لحفظ التركيب دون العكس فكل مدرك الجزئيات متحرك بالارادات
فاعل لافاعيل النباتية فعلى هذا يندفع الايراد على التقدير الاول على انه
لو اريد الشق الثاني لم يلزم المحذور فان النفس الانسانية لا شك انها مبدء
لفعل الافعال الحيوانية من الادراك الجزئي والتحريك الارادي وان اختصت
بالاشياء اخر كالافكار الكلية والتدابير البشرية فلا محذور في صدق النفس
الحيوانية عليها من تلك الحيثية وفي كون النفس الحيوانية مطاعم من النفس
النباتية كما ان الحيوان مطاعم من الانسان واما قوله فالمناسب ان يقال الي من جهة ما
يفعل الافعال النباتية وتدرك الجزئيات الجسمانية فقط فغير صحيح لعدم صدقه
على شيء من النفوس الحيوانية فان نفس الفرس ليس مجرد ما ذكرنا والا لم يبق
فرق بين الطبيعة والفرد فلا بد للفرد زيادة على الطبيعة الماخوذة بشرط لا
شيء سواء كان فصلا او عرضيا كيف ونفوس الحيوانات متباينة بل التخالف النوعي
بينها باعتبار نفوسها التي هي بمنزلة ذواتها لا باعتبار هيئتها التي لا فرق بينها
وبين سائر الاجسام فلها من جهة الالات بالقسمة الاولى قوتان احديهما
قوة مدركة والاخرى قوة محركة اما المدركة فهي اما في الظاهر وفي الباطن اما

التي في الظاهر منحصرة بحكم الاستقراء ومن الناس من جوز وجود حاسة سادسة
لغير الانسان مع عدم اطلاعنا عليها كما انه لو لم يكن فينا احد الحواس لم نكن نتصور
كالاكمه الذي لا يتصور كيفية الابصار والحكماء انكروا ذلك محتجين بان الطبيعة
لا تنتقل من درجة الحيوانية الى درجة فوقها الا وقد استكملت جميع ما في تلك الدرجة
فلو كان في الامكان حس اخر لكان حاصلا للانسان فلما لم يحصل علمنا ان الحواس
منحصرة في الخمس فمنها السمع وهي قوة مودعة في العصب المتفرق في سطح الصماخ
تدرك صورة ما يتادى اليه من تموج الهواء المنضغط بين قارع ومقروع ومقاوم
له وانضغاطا بعنف يحدث منه صوت فيتادى تموجه الى الهواء الى الهواء المحتقن
الراكد في تجويف الصماخ ويتموج بشكل نفسه ويماس امواجه بتلك الحركة تلك
العصبة فيسمع هذه عبارة الشيخ في الشفاء والنجاة وقد تساهل حيث اقتصر في
سبب الصوت الى القرع مع تصريحه بانه قد يحصل بالقلع والحرف كانه نوع من
الصوت لا انه هيئة عارضة للصوت والا لكان المسموع عند سماع الحرف شيئين الصوت
والحرف مع انا نعلم بديهية انا حين سماعنا الحرف نسمع شيئا واحدا فما عرفه به
الشيخ الحرف من كونه هيئة عارضة للصوت يتميز بها عن صوت اخر مثله في الحدة
والثقل تميزا في المسموع مسامحة سماجة وقوله تميزا في المسموع للاحتراز عن هيئة
يحصل بها التميز بين الصوتين تميزا لا في المسموع كالطيب والملائمة للطبع وغيرها
من الامور التي يحصل بها التميز بين الاصوات لا بالسمع بل بالوجدان واعلم انه
اذا كان حدوث الصوت وسماعه مشروطين بالهواء كما عليه الجمهور لم يكن لحركة
الافلاك صوت لو فرض لم يكن وصوله الينا لامتناع النفوذ في جرم الفلك لكن
نسب الى القدماء من الاساطين انهم يثبتون للفلكيات اصواتا عجيبة ونغمات غريبة
يحار من سماعها العقل ويتعجب منها النفس وحكى عن فيثاغورس انه عرج بنفسه الى
العالم العلوي فسمع بصفاء جوهر نفسه وذكاء قلبه نغمات الافلاك واصوات
حركات الكواكب ثم رجع الى استعمال القوى البدنية ورتب عليها الالحان والنغمات
وكمل علم الموسيقى ومنها البصر وهي قوة مودعة في ملتقى الروح الاول من ....

لا يخلو عن

بسعبة

لبطنين
لسعبة الدماغية من العصب وهما العصبتان المجوفتان المنبعثتان من غوار ...
المقدمين من الدماغ عند جوار الزائدتين الشبيهتين بحلمتي الثدي المتيامن
ما نبت منهما يسارا والمتياسر ما نبت منهما يمينا حتى تلتقيا على تقاطع صليبي
ثم ينعطف النابت يمينا الى الحدقة اليمنى والنابت يسارا الى الحدقة اليسرى
ويسمى الملتقى مجمع النورين والفلاسفة اختلفوا في كيفية الابصار فالطبيعيون
منهم ذهبوا الى انه بانطباع شبح المرئي في جزء من الرطوبة الجليدية التي تشبه البرد
والجمد في الصقالة والمائية فاذا قابلها متلون مستنير انطبع مثل صورته كما
ينطبع صورة الانسان في المرآة لا بان ينفصل من المتلون شيء ويميل الى العين
بل بان يحدث مثل صورته في عين الناظر ويكون استعداد حصوله بالمقابلة
المخصوصة مع توسط الهواء المشف وحين اعترض عليهم بان المنطبع يكون شبح
الشيء لا نفسه ونحن قاطعون بالثاني وبان شبح الشيء مساوله في المقدار والالم
يكن صورة له ومثالا اجابوا عن الاول بانه اذا كان رؤية الشيء بانطباع شبحه
كان المرئي هو الذي انطبع شبحه لا نفس الشبح وفيه ما فيه وعن الثاني بان شبح
الشيء لا يلزم ان يساويه في المقدار كما يشاهد من صورة الوجه في المرآة الصغيرة
اذ المراد به ما يناسب الشيء في الشكل واللون دون المقدار ولا يخفى ما فيه من وجوه
المناقشات والرياضيون ذهبوا الى انه بخروج الشعاع من العين على هيئة مخروط
راسه عند العين وقاعدته عند المرئي ثم اختلفوا في ان ذلك مصمت او مؤتلف
من خطوط مجتمعة في الجانب الذي يلي الراس متفرقة في الجانب الذي يلي القاعدة
وقال بعض منهم بان الخارج من العين خط واحد مستقيم لكن ينبسط فوق الذي
يلي العين ويضطرب طرفه الاخر على المرئي فيتخيل منه هيئة مخروط والاشراقيون
قالوا لا شعاع ولا انطباع وانما الابصار بمقابلة المستنير للعضو الباصر الذي فيه
رطوبة صقيلة فاذا وجدت الشروط مع زوال المانع يقع للنفس علم حضوري
اشراقي على المبصر فيدركه النفس مشاهدة ظاهرة جلية لكن المشهور من اراء
الفلاسفة الانطباع والشعاع وتمسك الاولون بوجوه احدها وهو العمدة ان العين

جسم صقيل نوراني وكل جسم كذلك اذا قابله كثيف ملون انطبع فيه شبحه كالمراة اما

الكبرى فظ واما الصغرى فلما يشاهد من النور في الظلمة اذا حك المنتبه من النوم

عينه وكان الانسان اذا نظر نحو انفه قد يرى عليه دايرة من الضيا واذا انتبه من

النوم قد يبصر ما قرب منه زمانا ثم يعدمه وذلك لامتلاء العين من النور في ذلك

الوقت وان غمضنا احدى العينين اتسع ثقب العين الاخرى فيعلم انه يملأه جوهر

نوري ولولا انصباب اجسام نورانية من الدماغ الى العين لكان تجويف العصبتين

عديم الفائدة وثانيها ان الاحساس لساير الحواس ليس لاجل خروج شيء الى المحسوس

بل لاجل ان ياتيها صورة المحسوس فكذا حكم الابصار وثالثها ان كون رؤية الاشياء

الكبيرة من البعيد صغيرة لضيق زاوية الرؤية انما يتاتى على القول بكون مخروط

الرؤية هو الزاوية كما هو راي اصحاب الانطباع لا القاعدة على ما هو راي القائلين

بخروج الشعاع فانها لا تتفاوت ورابعها ان من حدق النظر الى الشمس ثم انصرف

عنها يبقى في عينه صورتها زمانا وذلك يوجب ما قلناه وخامسها ان المبرسمين

يرون صورا مخصوصة لا وجود لها في الخارج فاذن حصولها في البصر واجيب عن

الاول بانه بعد تمامه لا يفيد الا انطباع الشبح واما كون الابصار به فلا وعن الثاني

بانه تمثيل بلا جامع وعن الثالث بان كون العلة ما ذكرتم غير مسلم كيف واصحاب

الشعاع يذكرون وجها اخر وعن الرابع بان الصورة غير باقية في الباصرة بل في

الخيال واين احدهما عن الاخر وعن الخامس انه انما يدل على اثبات الانطباع

في هذا الخصوص الرؤية التي هي من قبيل الرؤيا ومشاهدة الامور الغائبة عن

الابصار بوقوع اشباحها في الخيال ولا يدل على ان الابصار الموجودات في الخارج

بالانطباع وقياس احدهما على الاخر غير ملتفت اليه في العلوم وتمسك القائلون

بالشعاع ايضا بوجوه احدها ان من قل شعاع بصره كان ادراكه للقريب اصح

من ادراكه للبعيد لتفرق الشعاع في البعيد ومن كثر شعاع بصره مع غلظه كان

ادراكه للبعيد اصح لان الحركة في المسافة الطويلة تفيده رقة وصفاء ولو كان

الابصار بالانطباع لما تفاوت الحال وثانيها ان الاعشى يبصر بالليل دون النهار

لان شعاع

لان شعاع بصره لقلته يتحلل نهارا بالشعاع الشمسي فلا يبصر ويجتمع ليلا فيقوى

على الابصار والاجهر بالعكس لان شعاع بصره لغلظه لا يقوى على الابصار

الا اذا افادته الشمس رقة وصفاء وثالثها ان الانسان اذا نظر الى ورقة

لا يرى ما عليها لم يظهر له الا السطر الذي تحقق نحوه البصر وما ذلك الا بسبب انه

مسقط سهم مخروط الشعاع اصح ادراكا ورابعها ان الانسان يرى في الظلمة كان

نورا انفصل عن عينه واشرق على انفه واذا غمض عينه على السراج يرى كان خطوطا

شعاعية اتصلت بين عينيه والسراج والجواب عن الكل انها تدل على المطالعة

كون الابصار بخروج الشعاع بل على ان في العين نورا ونحن لا ننكره ان في الات

شعاعية مضيئة تسمى بالروح الباصر وان انكرها محمد بن زكريا زعما ان النور لا

يوجد الا في النار والكواكب واما الاجسام الكثيفة جسم وما في بواطنها فالاحكام

الظلمة وكيف يفعل داخل الدماغ مع نشرها ما لحجب الكثيفة جسم نوراني اما

الشيخ الرئيس فقد اعترف بذلك لان جالينوس لما احتج ببعض الشبه التي حكينا

على خروج الشعاع من العين فاجاب عنه بان ذلك يدل وجود الشعاع في العين

ولا نزاع فيه لكن لم قلتم ان ذلك الشعاع يخرج في تعقل الة الابصار جسم نوراني

في الجليدية يتم منه بين العين والمرئي مخروط وهي يتعلق ادراك النفس

المرئي من جهة الزاوية التي عند الجليدية ويشتد حركته عنده رؤية التفصيل

لطيفها وتفتقر الى تلطيف ذا غلظ وتكثيف ذا لطف ورق فوق ما ينبغي

ويحدث منها في المقابل القابل اشعة واضواء ويكون قوتها في مسقط السهم مما

يحاذي مركز العين الذي هو بمنزلة الزاوية للمخروط ولهذا كثرة استقامة

يكون ما يرى منه اظهر وادراكه اقوى واكمل ويشبه ان يكون هذا مراد القائلين

بخروج الشعاع بجوزا منهم على ما صرح به الشيخ والا فهو باطل قطعا اما اذا اريد

حقيقة الشعاع الذي هو من قبيل الاعراض فظ وان اريد جسم شعاعي يتحرك

من العين الى المرئي فلانا قاطعون بانه يمتنع ان يخرج جسم من العين ينبسط

في لحظة على نصف كرة العالم ثم اذا اطبق الجفن عاد اليها وانعدم ثم اذا فتح خرج

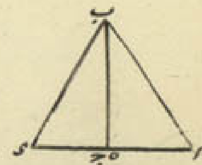
مثله وهكذا لو ان يتحرك الجسم الشعاعي من دون قاسر ولا ارادة الى جميع الجهات
وان ينفذ في الافلاك ويخرقها ليرى الكواكب وانه لا يتشوش بهبوب الرياح ولا
يتصل لغير المقابل كما في الاصوات حيث يميلها الرياح الى الجهات ولانه يلزم ان لا
يرى القمر مثل الثوابت بل بزمان يناسب تفاوت المسافة بينهما وليس كذلك بل يرى
الافلاك بما فيها من الكواكب دفعة وبمثل هذه الادلة والامارات يمكن ابطال القول
بان الابصار بتكيف الهواء بشعاع العين وارتقائه بالمرئي فان قلت اليس علم
المناظر والمرايا فن حكمي اعتنى به كثير من المحققين مع ان بناء مباحثه على القول
بخروج الشعاع بمعنى وضوئه من العين الى المرئي كما يقع من الشمس وساير النيرات
الكوكبية والنارية على ما يقابلها على هيئة مخروط راسه عند النير والبصر وقاعدته
عند المستنير والمرئي منها ان الشيء مثلا اذا بعد يرى اصغر مما اذا قرب لان المخروط
يستدق فيضيق زوايا راسه التي عند الباصرة وكلما ازداد الشيء بعدا ازدادت الزوايا
صغرا الى ان ينتهي في البعد الى حيث كانها تبطل الزاوية فلا يمكن الابصار ومنها
ان الشيء يرى في الماء اعظم منه في الهواء لان الشعاع ينفذ في الهواء على استقامته
واما في الماء فينعطف عن استقامته عند السطح الى جانب السهم فيكون المخروط
في الماء في قاعدة لزاوية عظمى وفي الهواء لزاوية صغرى ومنها ان الشيء الواحد
يرى في الماء في موضعين لاجل ان الشعاع ينفذ فيه مستقيما ومنعطفا اذا
بعد المرئي من سطح الماء ومنها انا اذا نظرنا الى الماء عند طلوع القمر فانا نرى
في السماء قمرا بالشعاع النافذ فيه وقمرا في الماء بالشعاع المنعكس من سطح
الماء ومن هذا القبيل رؤية الشيء في المراة بالانعكاس وذلك لان الشعاع المنفذ
من الباصرة الى الجسم الصقيل ينعكس منه الى جسم اخر وضعه من ذلك الصقيل
كوضع الباصرة منه كما في شرح المقاصد بشرط ان يكون جهته يحاذي القطر بجهة الرائي
وذلك سهو والا لما امكن للانسان رؤية وجهه في المراة ومنها ابطال الرؤية
اذا صادفت الجليدية مركز المراة كرية المقعر لتطابق مخروطي الشعاع والانعكاس
وفقدان الوتر لزاوية الشعاع ثم اذا بعدت المراة يسيرا يرى الانسان وجهه

منعكسا

منعكسا في غاية الصغر واذا قربت حتى تجاوزت يسيرا عن الحد الذي فرضناه
الا يرى الوجه في غاية العظم كما يدل عليه التجربة وبيان الوجه في الجميع يطلب من
رسالة منفردة لنا في هذا الباب ومنها رؤية الشجر على شط النهر معكوسا
وذلك لان الشعاع اذا وقع على سطح الماء ينعكس منه الى راس الشجر من موضع
اقرب الى الرائي والى اسفل من موضع ابعد عن الرائي الى ان يتصل قاعدة الشجر
بقاعدة عكسه والنفس لا تدرك الانعكاس لتعودها برؤية الاشياء على استقامة
الشعاع فيحسب الشعاع المنعكس نافذا في الماء فيرى راس الشجر اكثر نزولا في الماء
لكونه ابعد منه ويبقى اجزائه على الترتيب الى قاعدة الشجر فيراه منكسا الى غير ذلك
من الامور المذكورة في علم المناظر المبنية على وجود الشعاع وهيأته الاستقامة
والانعكاسية والانعطافية قلت هذه امور موهومة يبتني عليها كثير من الاحكام
كابتناء قواعد علم الهيئة على الدواير والقسي والاقطاب المفروضة في الفلك فكما
انه بمجرد كون هذه امورا وهمية لا يلزم ابطال الهيئة فكذلك لا يلزم ابطال علم المناظر
من كون المخروط الواصل بين الباصرة وبين المرئي امرا فرضيا وكذا انعكاسه من
المراة وانعطافه في الماء فان تصور المخروط الواصل بين الرائي والمرئي بحالاته من
الاستقامة والانعكاس والانعطاف مشترك الاعتبار بين المذاهب الثلثة التي
هي الانطباع والشعاع والاضافة الاشراقية ولاجل ذلك ذهب المعلم الثاني
في مقالته في الجمع بين الرايين اي راي افلاطون وارسطو الى ان غرض كل منهما التشبيه
لا حقيقة خروج الشعاع ولا حقيقة الانطباع وانما اضطر الى الاطلاق لضيق العبارة
وهذا الكلام منه دال على ان المختار عنده ان الابصار انما هو بمجرد اضافة اشراقية
بين النفس والمرئي مشروطة بالمقابلة وارتفاع الموانع ومنها الشم وهي
مثبتة في زائدتي مقدم الدماغ الشبيهتين بحلمتي الثدي تدرك الروائح بتوسط
الهواء المتكيف بكيفية ذي الرائحة يختلط بالهواء وتصل معه الى الخيشوم وقيل
بتحلل ذي الرائحة في الشامة من غير استحالة لتكيف الهواء ولا تجرد انفصال اجزاء
ورد الثاني بان القليل من المسك يشم على طول الازمنة وكثرة الامكنة من غير

وقيل بتحلل اجزائها اللطيفة
من ذي الرائحة

نقصان في وزنه وحجمه والثالث بان المسك قد يذهب به الى مسافة بعيدة
فيحرق ويفنى بالكلية مع ان رائحته تدرك في الهواء الاقل انه منه منطاو لتر ويبقى
ذلك ما قد حكى ارسطو ان الرخمة قد انتقلت من مسافة فرسخ بريح جيفة
من حرب وقع بين اليونانيين ودلهم على انتقالها من تلك المسافة عدم كون الجيف
في تلك الارض الا في نحو هذا الحد من المسافة وقد يقال لعل المنفصل منه اجزاء صغار
جدا اختلط بجميع تلك الاجزاء الهوائية والاستبعاد غير كاف في المباحث العلمية
مع ان الشيخ اعترض عليه في الشفاء بقوله يجوز ان يكون ادراكها للجيف بالبصر
حين هي محلقة في الجو العالي انتهى وبيان ما ذكره ان الابعاد يرى من المواضع
لبعيد اقصر فان كل مرئي واقع في سطح مرتفع عند البصر فانه يرى اقرب اذا صار
البصر ارفع فليكن السطح آ ب والمرئي ب والبصر ه وهو مرتفع عنه بقدر آ
ج فنقول ان ب يرى اقرب من موقع العمود الخارج من البصر الى السطح اذا
صار ده لان ده اعظم لان ا د ب اعظم زاوية ا ج ب خارجة عن مثلث ه ج ب ولد
اضر واعلم ان القوم حكموا بان ادراك الشامة يتوقف على كما سترى في الرائحة
فيجب ان يحمل مرادهم من ذي الرائحة على الجسم المحدث للرائحة كالمسك وتفاحة
لا ما قام به الرائحة منكم والا لكان الحكم بعدم توقف الشم على كما سترى في الرائحة
محل نظر ومن الفلاسفة من زعم ان الافلاك والكواكب لها شم ومنها روائح
عليهم المشاؤون وبانه لا هواء هناك يتكيف ولا بخار يتحلل واجيب بان اشتراط
ذلك انما هو في العنصريات ومن كلمات بعض المتاخرين ابن عنقا انها الريا الفلك
في نوم ويقظة نشم منها روائح اطيب من المسك والعنبر بل لا نسبة لها عند ذلك
ما هناك ولهذا ذهب ارباب العلوم الروحانية على ان لكل كوكب بخورا مخصوصا
لكل روحانية رائحة معروفة يستشقونها ويتلذذون بها ويروائح المصنوعة الطيبة
فيفيضون على من ترتب ذلك ما هو مستعد له اقول لهذه الاقوال وجوه صحيحة
وتأويلات لا يقدر يتدى بيانها مجالا اوسع على ان الاسرار مما يجب صونها عن الاغيار
ومنها الذوق وهي قوة منبثة في العصب المفروش على جرم اللسان وهو تالي اللمس



زاوية ا ب د اعظم من زاوية ا ب ج و زاوية ا ب ج كالجزء فيكون زاوية ا ج ب اعظم من زاوية ا د ب وايضا زاوية ا ج ب

في المنفعة

في المنفعة حيث نفعل ما به يتقوم والبدن وهو تشهية الغذاء واحيانا وتوافقه
في الاحتياج الى الملاقاة لا يؤدي الطعم كما ان لنفس ملاقاة الحار يؤدي الحرارة بل لا
بد من توسط الرطوبة اللعابية المنبعثة في الالة المسماة بالملعبة بشرط خلوها
من الطعم والا لم يؤد الطعم كما في بعض الامراض واختلفوا في ان توسطها بان يخالطها
اجزاء ذي الطعم وينتشر فيها ثم ينفذ فيغوص في جرم اللسان فيحله الذائقة او بان
يستحيل نفس الرطوبة الى كيفية المطعوم من مخالطة ففي الاول يكون الرطوبة
واسطة لوصول جوهر المحسوس الى الحاس وفي الثاني ان تكون هي المحسوس بعينها
بلا واسطة وما يدرك بهذه القوة هو الطعوم التسعة وما يتركب منها ومنها اللمس
هي قوة منبثة بواسطة الاعصاب في جلد البدن واكثر اللحوم وغيرهما كالغشاء بسبب
انبثاث حاملها وهو الروح النفساني والا استر الحيوان ان في باب الضرورة كالقوة الغاذية
للنبات قال الشيخ الرئيس اول الحواس الذي يصير الحيوان حيوانا هو اللمس فانه كما
ان للنبات   يجوز ان يفقد سائر القوى دونها كذلك حال اللامسة للحيوان لان
مزاجه من الكيفيات الملموسة فساده باختلالها والحس طليعة للنفس فيجب ان تكون
الطليعة الاخرى وهو ما يدل على ما يمنع به الفساد ويحفظ به الصلاح وان يكون
قبل الطلائع التي يدل على امور يتعلق بعضها منفعة خارجة عن القوام ومضرة
خارجة عن الفساد والذوق وان كان دالا على الشيء الذي به تستبقى الحياة من المطعوم
المطعومات فقد يجوز ان يبقى الحيوان بدونه لارشاد الحواس الاخر على الغذاء الموافق
واجتناب المضار وليس شيء منها يعين على ان الهواء المحيط بالبدن محرق او جيد
انتهى وهذه القوة تدرك ما يؤثر فيه بالمضادة وذلك التاثير موقوف على الملامسة
فلو كان الملموس مثل اللامس في الكيفية لم يتاثر منه فلا يدركه ولا لا اجتمع فيه
مثلان وهو محال ومدركاتها الكيفيات الاربع التي هي الحرارة والبرودة والرطوبة
واليبوسة وغيرها ايضا من الخفة والثقل والملاسة والخشونة والصلابة
واللين وقيل ان اللامسة يدرك ايضا التشرك والزوجية والتفرق والانفصال وقيل
لا احساس بها على وجه التبعية وكذا بالصلابة واللين وذهب الجمهور على ان

اللامسة نوع واحد وقيل لا بل هي قوى مختلفة منحصرة في اربع او ازيد قال الشيخ في
القانون وفي الطبيعيات من الشفاء في فصل تعديد قوى النفس على سبيل التصنيف
ايضا يشبه ان يكون اللامسة قوى مختلفة عند قوم لا انواعا اخر بل اجناسا لقوى
اربع او فوقها منبثة معا في الجلد كله واحدة منها حاكمة في التضاد الذي بين الحار و
البارد والثانية في التضاد الذي بين الرطب واليابس والثالثة في الذي بين
الصلب واللين والرابعة في الذي بين الخشن والاملس الا ان اجتماعها في آلة واحدة
يوهم باتحادها في الذات وههنا بحث وهو ان المدرك بالحس هو المتضادات كالبرودة
والحرارة دون التضاد فانه معنى عقلي لا يدرك بالحس فكيف جعلوا مبنى تعدد اللامسة
على تعدد انواع التضاد وجوزوا ادراك القوة الواحدة للمدركات المتضادة
كالباصرة للسواد والبياض ولم يجعلوا ذلك انواعا مختلفة من مبدا واحد بالذات
ومن سخيف ما قيل في دفعه ان تباين الكيفيات الاول اعني الحرارة والبرودة و
الرطوبة واليبوسة اشد من تباين الكيفيات التوابع الحادثة من تفاعلها كالالوان
والروايح والطعوم فلذلك تعددت قوى اللمس دون الباقي من الحواس اقول لما
علمت ان مزاج الحيوان من جنس الكيفيات التي هي اوايل المحسوسات اللمسية وما يتبعها
وان القوة التي هي اول مراتب الحيوانية يجب ان يكون بحيث يتاثر بسببها بكيفيات
اطراف التي يكون ذلك الوسط وسطا بالقياس اليها ويتاثر عنها فالحق تعدد
اللامسة وهذا معنى قولهم بحكومة اللامسة في التضاد بين الكيفيات واما كون
قوة واحدة مدركة للامور المتماثلة او المتضادة فغير مستحيل كما سيأتي تحقيق
ذلك في بحث من الخيال ان شاء الله تعالى ومما يناسب هذا المقام ان الشيخ الرئيس
ذكر في الفصل الثالث من المقالة السادسة من علم النفس ان الحواس منها ما
لا لذة لفعلها في محسوساتها ولا الم ومنها ما يلتذ ويتالم بتوسط المحسوسات فاما التي
لا لذة لها ولا الم فمثل البصر فانه لا يلتذ بالالوان ولا يتالم بذلك بل النفس
تتالم بذلك وتلتذ وكذا الحال في الاذن فان تالمت فلافراط من صوت شديد و
العين من لون مفرط كالضوء فليس تالمهما من حيث تسمع او تبصر بل من حيث

تلمس

تلمس لانه يحدث فيه الم لمس وكذلك يحدث فيه بزوال ذلك لذة لمسية واما الشم
والذوق فانهما يتالمان ويلتذان اذا تكيفتا بكيفية منافرة او ملايمة واما اللمس
فانه قد يتالم بالكيفية الملموسة ويلتذ بها وقد يتالم ويلتذ بغير توسط كيفية هي
المحسوس الاول بل بتفرق الاتصال والتيامه انتهى واعترض عليه المحقق من شراح
القانون بان كلامه في غاية الاشكال اما الاول فلانه يرى ويعتقد ان المدرك
للمحسوسات الجزئية هي الحواس الخمس وقد صرح في هذا الموضع ان كان هو ذلك فقد
ناقض في السمع والبصر وان لم يكن هو ذلك فيكون قوله في الشم والذوق واللمس
قولا فاسدا واما ثانيا فلان كل واحد من الحواس له محسوس خاص يستحيل ان يدركه
غيره وبديهة العقل حاكمة بذلك ومع ذلك نقول كيف يتصور ان يقال ان القوة اللامسة
الحاصلة في الاذن والعين هي المدركة للصوت المفرط واللون الموذي واما
ثالثا فلان ذلك يكون مناقضا لحده للذة والالم فانه حد اللذة بانها ادراك
الملايم من حيث هو ملايم والملايم للقوة الباصرة ادراك المبصرات لا اللامسة واما
رابعا فلان ادراك هذه المحسوسات اما ان يكون لذة والما للحواس او لا يكون فان
قال بالاول يكون ادراك البصر للالوان الحسنة لذة وادراكه للالوان الموذية
وان قال بالثاني فلا يكون للمس لذة ولا الم ولا للشم والذوق وان كان لذة
والم للبعض دون بعض كان ذلك ترجيحا من غير مرجح وهو محال وذلك لان الحواس
الخمس جميعها وسايط للنفس في ادراك المحسوسات الجزئية ثم قال قال الامام في
كتاب المباحث تكلم في اللذة عند ما عن الشيخ في خروج عن مذهبه في هذا المقام
في البصر والسمع لان الالوان ليست ملايمة للقوة الباصرة فانه يستحيل اتصاف القوة
الباصرة بالالوان وذلك لان الملايم للشيء هو الذي يكون كمالا له وافضل درجات
الكمال حصول الشيء بل ادراك الالوان هو الملايم للقوة الباصرة والشيخ لم يجعل
حصول الملايم هو اللذة بل ادراك الملايم والقوة الباصرة اذا ابصرت فقد
حصل لها الملايم وليس حصول الملايم هو اللذة بل ادراك الملايم فان القوة
الباصرة لم تدرك كونها مدركة للالوان بل النفس هي المدركة لذلك فانها تدرك

للاشياء وتدركها انها ادركتها ثم قال اقول على ما قاله الامام يلزم ان يلتذ القوة
اللامسة لانه ليس لها ان ادركت فان هذا للنفس على زعمه وكذا الكلام في القوة
الذائقة والشامة وكل ذلك مناقض لمذهب الشيخ الذي قاله في الشفاء ونقول
هذا كلامه بالفاظه ورد عليه العلامة الشيرازي في شرح كليات القانون اما
فيما ذكره اولا فنقول انا لا نسلم ان الشيخ ولا غيره من الحكماء الراسخين في الحكمة المتقنة
ذهبوا واعتقدوا ان المدرك للمحسوسات الجزئية هو الحواس الخمس وانما ذلك من اغلاط
المتاخرين كالامام ومن اقتفى اثره ولا يعتقد الشيخ ان المدرك والحاكم والملتذ والمتالم
غير النفس وان اطلاق هذه الالفاظ على الحواس يكون بضرب من المجاز لكن لما كان لا
احساس من انفعال الحاسة بل التذاذ من محسوسها الخاص وجب انفعال الآلة
عن محسوسها الخاص بها وتكيفها بذلك المحسوس لان الانفعال بعض آلات الحواس
وتكيفها بمحسوسها يكون بحيث ان النفس تدرك حين ينفعل الآلات عن محسوساتها
كالذائقة والشامة واللامسة ومنها ما لا يكون كذلك كالباصرة والسامعة وهذا
فان الانسان يدرك لذة الحلو في الفم ولذة الرائحة الطيبة في الشم ولذة الجماع
في آلة اللمس ولذة العضو المحترق في التحليل بتبريده وفي ملتقى العصبتين ولا لذة القوة
الحس في العصبة المتفرشة لان انفعال بعض آلات الحواس وتكيفها بمحسوسها
زماني وانفعال آلات البعض آني على ما قيل لان ذلك كلام سخيف لاشتراط الحواس
في كون ادراكها انيا او زمانيا اما ان بعضها آني وبعضها زماني فغير مسلم ومن
ادعاه فلابد له من دليل واما فيما ذكره ثانيا فبان الشيخ لا ينفي ان المدرك للصوت
العظيم واللون المفرط لامسة الاذن والبصر بل المدرك لهما السامعة والباصرة و
والمتالم الذي لامسها بطريق تفرق اتصال يحدثه الصوت المفرط في اللامسة للاذن
واللون المؤذي في لامسة العين واما آلة السمع والبصر فلا يتالم منهما الا
ادراكها آني لا زماني لبطلان ذلك بل لانهما لا يتالمان من حيث يبصر ويسمع
واما فيما ذكره ثالثا فلانه مبني على ان الملايم للقوة الباصرة ادراك المبصرات
وعلى ان الشيخ ذهب الى ان مدركها المبصرات لامسة العين وهما ممنوعان لان

الملايم

الملايم والموافق انما يكونان للنفس لا لغيرها من القوى ولانه ذهب الى ان المتالم
من اللون المؤذي هو لامسة العين لا باصرة والمدرك باصرتها لا اللامسة وهو
كلام حق واما فيما ذكره رابعا فلانا لا نسلم انه ان كان ادراك المحسوسات الملذة
في البعض دون بعض كان ذلك ترجيحا من غير مرجح وهو ادراك النفس لذة
الحواس الثلث حيث ينفعل آلاتها عن محسوساتها دون لذة الحاستين الباقيتين
لكون تاثيرها زمانيا لا آنيا على ما قيل لفساده كما مر واما العذر الذي كان ذكره
عن الامام في خروج الشيخ عن مذهبه لا يحتاج الى عذر من جهته لكن لما كان اعتقاد
الامام وان كان خطا ان الشيخ يعتقد ان مدرك الجزئيات الحواس الخمس شرع
في الاعتذار وما عذره بعذره هو اوهن من بيت العنكبوت هذا تلخيص كلام العلامة
المحقق في هذا المقام اقول لعمري انه قد اصاب فيما اجاب بعض اشكالات المسيحي
لكن في الفرق الذي ذكره بين الحاستين الاوليين والحواس الثلث الباقية محل
تامل ثم على تقدير تحقق ذلك في الفرق لم يبلغ كلامه الاجداء وحيث لم يذكر ان
النفس من اي جهة لم تدرك بعض المحسوسات حيث ينفعل التذاذ آلاتها وتدرك
بعضها حيث لم ينفعل التذاذ آلتها لثبت به كون بعض آلات الحواس محلا للالتذاذ
الحاصلين عن محسوساتها دون الباقي وليس مستبعدا ان يقع مزاج الحيوان
حاصل من جنس الكيفيات الاول وبقاء حيوته منوط باعتدال المزاجية اللايق و
صلاح بدنه وفساده انما يكونان بحفاظ ذلك المزاج واختلاله ولا شك ان اللذة
هو ادراك الملايم من حيث هو ملايم والالم هو ادراك المنافي من حيث هو مناف
والملايم والمنافي للحيوان بما هو حيوان هما من مدركات اللامسة ولا لكونهما من جنس
كيفيات بدنه المتقوم حيوته بها ثم مدركات الذائقة التي يتقوى ويتربى بها بدنه
ومثلا ماني الكيفيتين المذكورتين في الملايمة والمنافرة مدركات الشامة حيث
يتغذى بها لطايف الاعضاء كالارواح البخارية واما مدركات السامعة والباصرة
فليس مما يحتاج اليها الحيوان بما هو حيوان احتياجا قريبا فالملايم والمنافر لها
التي هي قوى جسمانية ولها آلات التي هي اجسام مركبة هما مدركات الحواس الثلث

على الوجه المذكور واما مدركات الحاستين الباقيتين فليست ملايمة ومنافية
لهما لا لمحلهما ولهذا لا يلتذان ولا يتالمان بها هذا ما عندي في هذا الموضع والله
اعلم واما القوة المدركة اي الاعم منها ومن المعينة التي في الباطن فهي ايضا على
حسب ما وجدنا خمس الحس المشترك والخيال والوهم والحافظة والمتصرفة وما
بين انها اما مدركة واما معينة على الادراك والمدركة اما مدركة للصور او للمعاني و
المعينة اما حافظة او متصرفة والحافظة اما حافظة للصور او للمعاني فوجه ضبط
اما الحس المشترك المسمى باليونانية بنطاسيا اي لوح النفس فهو قوة مرتبة
في مقدم التجويف الاول من التجاويف الثلثة التي في الدماغ تقبل جميع الصور
المنطبعة في الحواس الظاهرة بالتادي اليها اليه من طرق الحواس فهو كحوض ينصب
فيه انهار خمسة ويدل على وجوده وجوه الاول ما ذكره المص بقوله لانا نشاهد
القطرة النازلة خطا مستقيما والنقطة الدايرة بسرعة خطا مستديرا وليس
تشاهدهما اي الخط المستقيم والمستدير في البصر لان البصر لا يرتسم فيه الا المقابل وهو
القطرة والنقطة فاذا ارتسامها انما يكون في قوة اخرى غير البصر تجتمع فيها الارتسامات
المتتالية بعضها ببعض فيشاهد خطا والثاني انا نحكم ببعض المحسوسات الظاهرة
على بعض كالحكم بان هذا الابيض هو هذا الحلو وهذا الاصفر هو هذا الحار وكل من
الحواس الظاهرة لا يحضر عندها الا نوع معه كانها فلا بد من قوة تحضر عندها جميع
الانواع ليصح الحكم بينها الثالث ان النايم او المريض كالمبرسم يشاهد صورا
خارجية لا تحقق لها في الخارج ولا شيء من الحواس الظاهرة اعترض على الوجه الاول
بانه يجوز ان يكون اتصال الارتسام في الباصرة بان يرتسم المقابل الاخر قبل ان يزول
المرتسم قبله لسرعة لحوق الثاني وقوة ارتسام الاول فيكونان معا وهذا كاف
للقطع بانه لا ارتسام في البصر عند زوال المقابلة وعلى الثاني بانه من لا يلزم عدم
كون الارتسام في الباصرة كونه قوة اخرى جسمانية لجواز ان يكون في النفس ويجري
انا نحكم بالكلي على الجزئي فكلنا بان زيدا انسان مع القطع بان مدرك الكلي هو النفس
وهذا ايضا نقض فانا وان كنا معترفين بان مدرك الكليات والجزئيات جميعا

والحاكم

والحاكم بينهما هو النفس لكن الصور الجزئية لا ترتسم فيها لما سيجيء بل في الة فلا
بد في الحكم بين المحسوسين من الة مشتركة وفيه نظر لجواز ان يكون حضورهما
عند النفس وحكمها بينهما لارتسامهما في اليتين كما ان الحكم بين الكلي والجزئي يكون
لارتسام الكلي في النفس والجزئي في الالة فلا يثبت الة مشتركة وعلى الثالث
انه لا يلزم من ذلك وجود حس مشترك غاية الامر انه لا يكفي الحواس الظاهرة
لمشاهدة الصور حالة الغيبة والحضور بل يكون للحس الظاهر حس باطن ومن
اعتراضات الامام انا نعلم قطعا ان الذوق اعني ادراك المذوقات ليس الا للدماغ
كما انه ليس بالعقب وكذا اللمس وايضا اذا ابصرنا شيئا قلنا مبصرين بمرتين
احدهما بالعين والاخر بالدماغ والجواب ان المعلوم قطعا هو ان الدماغ ليس
الة الذوق او اللمس وغيرهما من الحواس بخلاف الامر في العقب ليس ثمة فرق
بين الذوق وتخيل الذوق ونعلم قطعا ان تخيل الذوق ليس في العقب ومنها انا
لا نسلم ان اتصال الارتسامات اذا لم يكن في البصر يكون في قوة اخرى لم لا يجوز ان
يكون في الهواء بان يتصل التشكلات في الاجزاء الهوائية المتجاورة فيرى خطا او كما
عند الحكيم الطوسي بان بقاء الشكل السابق عند حصول تشكل بعده يقتضي الخلاء
فان التشكل انما يحدث في الهواء لنهايته المحيطة بالجسم المتحرك فيه وبقاء النهايات
بحالها بعد خروج المتحرك عنها يقتضي احاطة النهايات بالخلاء فيقول بلزوم الخلاء
ثم وانما يلزم لو كانت المشاهدة لامر مشهود كان دفعة اذ يمكن تعلق المشاهدة
بامر ممتد يجيء الوجود كالحركة والمتحرك من حيث هو متحرك وهو ليس بمعلوم فيجوز ان
يكون كل واحد من التشكلات المتتالية مشاهدا في الزمان المختص به لا في ان
التشكل اللاحق ولقلة الزمان يظن ان المجموع يشاهد دفعة واما الخيال فهو
قوة مرتبة في مؤخر التجويف الاول من الدماغ بحسب المشهور وعند المحققين الروح
المصبوب في التجويف الاول الة للحس المشترك والخيال الا ان المشاهدة اخص في
مقدمه والتخيل بما في مؤخره تحفظ جميع صور المحسوسات وتمثلها بعد الغيبة عن
الحواس المختصة والحس المشترك وهي خزانة الحس المشترك لبقاء الصور المحسوسة

فيها بعد زوالها عنه وانما جعلت خزانة للحس مع ان مدركات جميع الحواس الظاهرة
تخزن فيها لان الحواس الظاهرة ولا تدرك شيئا بسبب الاحتراز بالخيال الا بمحاس
جديد من خارج فيفوت معنى الخزانة بالقياس اليها بخلاف الحس المشترك فانا
اذا شاهدنا صورة في اليقظة او النوم ثم ذهلنا عنها ثم شاهدناها مرة اخرى نحكم
عليها بانها هي التي شاهدناها قبل ذلك فلو لم يكن الصور محفوظة لم يكن هذا الحكم
كما لو صادفت منشيرا وانما احتيج الى الحفظ لئلا يختل نظام العالم ولا تشتبه الضار
بالنافع اذا لم يعلم انه هو المبصر اولا وتفسد المعاملات وغيرها والدليل على مغايرتها
للحس المشترك وجهان احدهما ان قوة القبول غير قوة الحفظ فيقابل النفس كالماء
لم يحفظ لوجود رطوبة فيه هي شرط لسرعة القبول وعدم اليبس الذي هو شرط
الحفظ وثانيهما ان استحضار الصورة والذهول عنها من غير نسيان يوجب
تغاير القوتين ليكون الاستحضار حصول الصورة فيهما والذهول حصولها
في احديهما دون الاخرى والنسيان زوالها عنهما واعترض الامام على الوجه الاول
بانه مجرد مثال وبان الحفظ مسبوق بالقبول مشروط به فقد اجتمع الحفظ
والقبول في قوة واحدة سميتموها بالخيال وبان الحس المشترك مبدأ الادراكات
مختلفة هي انواع الاحساسات وبان النفس تقبل الصور العقلية وتتصرف في البدن
بوجوه التدابير فبطل قولكم الواحد لا يكون مبدأ الاثرين واجاب المحقق الطوسي
عما ذكره اولا بانه ليس الامر على ما ظنه بل انما هو بالقياس من الشكل الثالث
ينتج حكما جزئيا مناقضا للحكم الكلي بان كل ما يقبل شكلا فهو ما يحفظه فان ذلك
يدل على مغايرة القوتين وعن النقض بالخيال بان اجتماع القبول والحفظ
لا يدل على وحدة مصدرهما لجواز ان يكونا قوتين كالارض واما اقترانهما في
صورة فيدل على مغايرة المصدرين حاصل كالامر قد تقرر ان كون حفظ الخيال
مشروطا بالقبول لا يوجب ان يكون القابل ايضا هو الخيال كما ان الحافظ بل يجب
ان يكون القابل قوة اخرى مقارنة لها كالحس المشترك كما ان حفظ الارض
للارض شكلها مسبوق بالقبول الا انه لا يلزم ان يكون القابل حاصلا فيها من بسطها

بل من

بل من قوة اخرى لها فلا يلزم اتحاد مبدأ القبول والحفظ وليس مراده كما فهمه
بعضهم من ان الخيال لما كان قوة جسمانية صح ان يكون قبوله لاجل المادة و
حفظه لنفسه كالارض تقبل الشكل بمادتها وتحفظه بطبيعتها فان تبعيتها ليرد عليه
ان هذا الجواب يدفع اصل الاستدلال لجواز ان لا يكون هاهنا الا قوة واحدة هي الحس
المشترك لها القبول بمادتها والحفظ بذاتها فان المقصود من الاستدلال اثبات
تعدد مبدأ القبول والحفظ من جهة افتراقهما لامكان تحقق القبول بدون الحفظ
كما في الهواء والماء وبالعكس كما اذا عرض آفة لمقدم البطن المقدم لا يدرك الانسان
صورة ما فاذا زال المرض واستحضر الصورة التي كان قبل يحفظها وعلم منها ان قوة
الادراك غير قوة الحفظ وعن النقض بالحس المشترك والنفس بان الواحد قد
يصدر عنه الكثير اذا كان الصادر بالقصد الاول شيئا واحدا ثم يتكثر بقصد ثان
او كانت وجوه الصدورات مختلفة فالصادر عن الحس المشترك هو استثبات
الصورة المادية عند غيبة المادة ثم يصير مستتبعا للالوان والاصوات والطعوم
وغيرها بقصد ثان وذلك لانقسام تلك الصورة وذلك كالابصار الذي فعله
ادراك اللون ثم انه يصير مدركا للضدين لكونه مشتملا عليهما واما النفس فانما
يتكثر فعلها لتكثر وجوه الصدورات عنها اقول وانت خبير بان مفهوم الصورة
المحسوسة امر مبهم لا يتحصل الا بصورة معينة والصادر عن الشيء اولا لا يكون الا
امرا متعينا كيف يكون الحس المشترك مبدأ لامر واحد اولا ولامور متكثرة ثانيا
وبالواسطة فكيف يكون تحصل ما يصدر منه اولا اضعف ما يصدر منه بواسطة
بل الاولى ان يجاب عن النقض بذلك اما بما يجاب عن النقض بالنفس او بان المدركات
انفعالات ويجوز ان يكون في مادة واحدة لقوة واحدة انفعالات
كثيرة عن مبادي متعددة والذي تحقق عندهم ان الواحد لا يصدر عنه الا فعل
واحد لا انه لا ينفعل الا انفعالا واحدا على ان بناء الاستدلال على تغاير القوى
ليس على مجرد ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد لعدم جريانه الا في الواحد الحقيقي
بل على ما مر من بقاء بعض منها مع زوال الاخرى فالنقض ساقط راسا وهذا

اعترض المحقق عنه بالمعارضة وصاحب المحاكمات اذ هول عما ذكرناه اورده على
المحقق وجود هاهنا من البحث تكفل كلامنا بدفعه كما يظهر بالتامل اللايق
والوجه الاخير بان تجويز الحصول في الحافظة حالة الذهول يقتضي القول بان
الادراك ليس هو حصول الصورة في المدرك بل امر وراءه وعلى ذلك التقدير يحتمل
ان يكون الصورة حاصلة في الحس المشترك دائما ولا يستحضر هو موقوف على
ذلك الامر وايضا القوة العاقلة ليست لها حافظة مع انها تستحضر وتذهل عن
شيا وشيء فان قلتم حافظها العقل الفعال فليكن هو حافظ الحس المشترك ايضا
واجاب المحقق بان الادراك حصول الصورة للمدرك لحصولها في آلته والصورة حالة
الذهول غير حاصلة للمدرك وان كانت حاصلة في الآلة والعقل الفعال لتمثل
المعقولات فيه وامتناع تمثل المحسوسات فيه يصلح لان يكون حافظا للصور المعقولة
دون المحسوسات اقول والاولى ان يقال ان الصورة حالة الذهول غير حاصلة في آلة
الادراك بل في آلة اخرى ومطلق المحسوس في اية آلة كانت من آلات النفس
لا يكفي في كونه ادراكا والا لكان حصول صورة اى محسوس من المحسوسات في يد
الانسان ادراكا له بل الادراك انما هو حصول صورة الشيء في آلة ادراك ذلك
الشيء فحصول الصورة في الحس المشترك ادراك لها سواء كانت حاصلة فيه من الحواس
كما في المشاهدة او من معدن الخيال وهو التخيل وقد يحصل المشاهدة لقوة التخيل
ايضا واما الوهم فهو قوة مرتبة في آخر التجويف الاوسط من الدماغ والتها الدماغ
كله بل هي الرئيس المطلق في الحيوان مستخدمة لساير القوى الحيوانية التي معظم
اكثر افاعيلها الروح الدماغي فيكون كل الدماغ آلتها لكن الاخص بها هو التجويف
الاوسط لاستخدامها المخيلة ومحلها مؤخر ذلك التجويف ولا يستلزم كون الشيء
آلة لقوة كونه محلا لها ليلزم توارد القوى على محل واحد كما توهم تدرك المعاني
الجزئية لان مدرك الكليات هو النفس والمراد بالمعاني ما لا يدرك بالحواس الظاهرة
فيقابل الصور وهي ما يدرك بها فلا يحتاج الى تقييد المعاني بغير المحسوسة كما
فعله بعض الشراح فادراك تلك المعاني دليل على وجود قوة ادراكها وكونها لم

يتادى من الحواس

يتادى من الحواس دليل مغايرتها للحس المشترك وكونها جزئية دليل على مغايرتها
للنفس الناطقة بناء على انها لا تدرك الجزئيات بالذات هذا مع وجودها في الحيوانات
العجم كما اشار اليه بقوله كالقوة الحاكمة في الشاة بان الذئب مهروب عنه والولد معطوف
عليه وقد يستدل على وجودها بان الانسان شيا يبانع عقله في قضايا كما في
الانفراد بحيث يقتضي عقله الامن منه وربما يغلب التخويف على التاسير فيحكم
باطنية غير عقلية واما الحافظة فهي قوة مرتبة في اول التجويف الاخير من الدماغ
تحفظ ما يدركه القوة الوهمية من المعاني الجزئية وفي بعض النسخ الغير المحسوسة
والاولى تركه لما عرفت الموجودة في المحسوسات وهي خزانة القوة الوهمية والحجة
في مغايرتها لساير القوى على قياس ما مر واما المتصرفة فهي قوة مرتبة في مقدم
البطن اي التجويف الاوسط من الدماغ ولها تصرف في السابق واللاحق من
ضمها باستخدام الوهم اياها من شانها تركيب بعض ما في الخيال والحافظة
من الصور والمعاني مع بعض وتفصيل بعضه عن بعض فتجتمع اجزاء انواع
مختلفة كجعلها حيوانا من راس انسان وعنق جمل وظهر نمر وتفرق اجزاء نوع واحد
كانسان بلا راس ولا يسكن عن فعلها دائما لا نوما ولا يقظة وهي المحاكية للمدركات
والهيئات المزاجية وتنتقل الى الضد والشبيه فاعلم في القوى الباطنة شيطنة
منها ليس من شانها ان يكون عملها منتظما بل النفس هي التي استعملها اياها
القوة العقلية بالمفكرة بها تستنبط العلوم والصناعات وتقتنص الحدود
باستعراض في الحافظة قال الشارح الميبدي فان قيل كيف استعملها الوهم في
الصور المحسوسة مع انه ليس معه كما لها اجيب بان القوى الباطنة كالمرايا المتقابلة
فينعكس الحكم منها ما ارتسم في الاخرى اقول والعجب انه جعل مناط الاشكال
استعمال الوهم اياها في المحسوسات مع ان الاشكال في استعمال العقل اياها
في المعقولات اقوى ثم الجواب عن ذلك بما ذكره غير تام اذا ارتسام صورة بعضها
في بعض وان كان ادراكا لها لبطل الحصر في الخمس بل لا يكفي الا قل وان لم يكن ذلك
ادراكا عاد الاشكال فالصواب ان يقال لا يجب ان يكون القوة التي هي آلة تركيب

لا معه كما تحقق يمتنع ان يصير القوة الجسمانية الة للقوة العقلية في تركيب
المعقولات وتفصيلها الا ترى ان ما في اليد قد يصير الة لترتيب الاجسام مع انها
غير مدركة لها فكان هذه بدء مغفولية للنفس الناطقة ومعنى استعمالها في التركيب
الفكري ان النفس يقدم بعضها فيه لا انتقال الفكري على بعض اخر ولا يحذو ذلك في
ذلك اصلا ومما يجب ان يحقق ان لكل واحدة من هذه القوى الادراكية حامل
خاص ومواضع خاص اما الحامل فهو جسم حار لطيف حادث عن لطافة الاخلاط
الاربعة كما ان الاعضاء حادثة من كثايفها على نسبة محدودة وهو المسمى بالروح
والبخاري هو حامل جميع القوى المدركة والمحركة منبعها القلب لصعوبة ومنه
من ثم يتوزع على مواضعها العالية والسافلة مما يصعد منه الى معدن الدماغ
على ايدي خوادم الشرايين معتدلا بتبريده فاتيا الى الاعضاء المدركة والمحركة
منبثا في جميع البدن ليسمى روحا نفسانيا وما يسفل منه الى الكبد ما يدي غذاء
لا وعية الذي هو مبدأ القوى النباتية منبثا في اعماق البدن يسمى طبيعيا
فالرئيس المطلق هو القلب لو كان الدماغ غير اخذ منه بل مبدأ الروح كما كثير
لحرارة مفتقرا اليها في التنفس والتلطيف مما كان بارد رطبا ولا اشتغل بعضها
بانضمام الافعال المستحقة من الحركات والانفعالات الفكرية وبذلك يظهر بطلان
ما زعمه افضل الاطباء جالينوس وبه حيوة البدن بواسطة النفس الناطقة
فان حيوة الروح لو لا النفس لا الحية المذكورة في القرآن ولا هو جسم والجسم علم
هو جسم ميت فحيوته غير ذاتية بل عرضية وهيئتها الحية لذاتها كما سيجي فهذا
الروح الحيواني هو المبدأ القريب لحيوة البدن فكل موضع يفيض اليه من سلطان
نوره يحيى ولا فيموت واعتبر بالسدد الواقعة في مجاري الاعصاب والعروق
كيف تقرن الطبخ والصرع والسكتة والذي سرطه قد يحبس يحيته فيه وقد لا
تبالم بمجروح ومضروب واذا وقعت سدة مشرية انقطع الروح فيبطل الحيوة ولو
لا الطفرة ما يتبرح في منافذ الاعصاب والعظام واما المواضع المختصة بما سبق
ذكرها ما المشهد الى اختصاص كل قوة بالذي تلاذ مها في الخلل والصلاح والفساد

لا تعدد

والى تعدد القوى بقا البعض دون الاخرى لا فاعيل كما علمت وقد يقتضي تعيين
مواضعها بطريق الحكمة والعناية كذا ان الحس المشترك ينبغي ان يكون قريبا من الحواس

في مقدم الدماغ فلا يكون ح

الظاهرة فيكون التادي اليها سهلا والخيال خلفه لكونه خزانة له وخزانة الشيء
ينبغي ان يكون كذلك ثم ينبغي ان يكون الوهم بقرب الخيال لكون الصور الجزئية
بحذا معانيها والحافظ بعده لانها خزانته والمتخيلة قريبة من الصور والمعاني لكونها
لا تاخذ منها بسهولة لكن الاطباء لما كان نظرهم مقصورا على حفظ صحة القوى وصلاحها
احتلالها ولم يحتاجوا الى الفرق بين القوى وتبيين انواعها بل الى معرفة افعالها
ومواضعها وكانت الافات العارضة قد تتجانس اقتصروا على قوة في البطن المقدم
من الدماغ سموها الحس المشترك والخيال واخرى في البطن الاوسط سموها
المفكرة والوهم واخرى في البطن المؤخر سموها الحافظة والتذكر وظن بعضهم
ان الشيخ تردد واضطرب في امر القوى حيث قال في الشفاء يشبه ان يكون القوة
الوهمية هي بعينها الحاكمة المفكرة والمتخيلة والمتذكرة وهي بعينها الحاكمة فيكون
بذاتها حاكمة وبحركاتها وافعالها متخيلة ومتذكرة فيكون بما يعمل في الصور
والمعاني ومتذكرة بما ينتهي اليه عملها وله تردد وايضا في ان الحافظة مع المتذكرة
اعني المسترجعة لما غاب عن الحفظ من مخزونات الوهم قوتان او قوة واحدة
وذلك من بعض الظن اما الاول فلان مراده من تلك العبارة المنقولة ان المبدأ
الذي ينسب اليه التخيل والتفكر والحفظ والتذكر هو الوهم ولذلك جعل رئيسا
حاكما في الحيوان بما هو حيوان والقوى الحيوانية جنوده واعوانه كما ان مبدأ الجميع
في الانسان شيء واحد هو الناطقة والقوى جميعا جنوده ورعاياه واما الثاني
فالكلام جار على ذلك الظن القبيح مثل ما قاله في القانون بهذه العبارة وهنا
موضع النظر فلسفي في انه هل القوة الحافظة والمتذكرة المسترجعة لما غاب عن الحفظ
من مخزونات الوهم قوة واحدة ام قوتان ولكن ليس ذلك مما يلزم الطبيب فان
على احد ان ما ذكره لا يدل على انه شك في امر الحافظة والذاكرة بل احال بيانها الى
النظر الفلسفي الغير المناسب لكتاب الطب وفي ساير كتبه الحكمية التي راينا فاكم

الذاكرة هي الحافظة ولكن باعتبار اخر وذهب الحكيم الطوسي الى ان الذاكرة ليست
من القوى البسيطة بل هي قوة مركبة من قوتين كما ان فعلها مركب من فعلين فان التذكر
عبارة عن ملاحظة المحفوظ وذلك لا يتم الا بادراك ثان مبدأه الوهم وحفظ مبدأه
الحافظة والمسترجعة اذ فيه مبدأ فعل مركب من ثلثة افعال الحفظ وملاحظة المحفوظ
بالقوتين المذكورتين وطلب تلك الملاحظة بالقوة الفكرية فهي اى تقوية لا توجب
ازدياد القوى الباطنة عما كانت كما توهمه الامام الرازي حيث قال حفظ المعاني مغاير
لاسترجاعها بعد زوالها فان وجب ان ينسب كل فعل الى قوة وجب ان يكون القوى
ستا واما القوة المحركة فتنقسم الى باعثة وفاعلة اما الباعثة المسماة بالشوقية
فهي القوة التي اذا ارتسمت في الخيال صورة مطلوبة او مهروب عنها حملت هذه
القوة الفاعلة على التحريك اى تحريك الالات المحركة وهي اى الشوقية ذات شعبتين
شهوية وغضبية لانها ان حملت الفاعلة على تحريك يطلب بها الاشياء المتخيلة
اعتقادها نافعة سواء كانت ضارة بحسب الواقع او نافعة طلبا لحصول اللذة
تسمى قوة شهوانية وان حملت القوة الشوقية القوة المباشرة على تحريك يدفع
به الشيء المتخيل ضارا كان بحسب الواقع او مفيدا دفعا على سبيل الغلبة تسمى
قوة غضبية واما الفاعلة المباشرة للتحريك فهي التي من شانها ان تعد العضلات
للتحريك وكيفية ذلك الاعداد منها ان تبسط العضل بارخاء الاعصاب الى خلاف
مبدئها البسيط العضو المتحرك اى يزداد طولا وينقص عرضا والعضلة عضو
مركب من العصب ومن جسم ليفي ما لعصب نبت من اطراف العظام يسمى
رباطا وعقبا ومن لحم احتشى به الفرج التي بين الاجزاء الحاصلة باشتباك العصب
والرباط ومن غشاء يجللها والعصب جسم نبت من الدماغ والنخاع ابيض
لين في الانعطاف صلب في الانفصال واعلم ان الحركات الاختيارية مبادي مترتبة
ابعدها القوى المدركة التي هي الخيال او الوهم في الحيوان والعقل العملي بتوسطها
في الانسان والفلك ويليها القوة الشوقية وهي الرئيسة في القوى المحركة
الفاعلية كما ان الوهم رئيسة في القوى المدركة الغائية وبعد الشوقية وقبل

الفاعلة

الفاعلة قوة اخرى هي مبدأ العزم والاجماع المسمى بالارادة والكراهة وهي تحصل بعد التردد
في الفعل والترك عند وجود ما يترجح به احد طرفيه المتساويين بالنسبة الى القادر عليهما
ويدل على مغايرة الشوق للادراك تحقق الادراك بدونه وعلى مغايرة الشوق للاجماع
انه قد يكون شوق ولا ارادة والحق انه لا تغاير بينهما الا بالشدة والضعف فان الشوق
قد يكون ضعيفا ثم يتقوى فيصير جزما فالعزم كمال الشوق ولذلك لم يتعرض له المصنف وما قيل
انه قد يحصل كمال الشوق بدون الارادة كما في المحرمات للزاهد المغلوب الشوق لعقله
فيميل الى جانب الترك اقوى من الميل الشهوي الى خلافه ويدل على مغايرة الفاعلة
لسائر المبادي كون الانسان المشتاق العازم غير قادر على التحريك وكون القادر
على ذلك غير مشتاق **فصل** في الانسان وهو كمال مختص بالنفس الناطقة وهي
كمال اول لجسم طبيعي آلي من جهة ما يدرك الامور الكلية المجردات ويفعل الافعال
الفكرية وفائدة القيود يظهر بما مر في النبات والحيوان ولها باعتبار ما يخصها
من القبول عن ما فوقها والفعل فيما دونها قوتان قوة عاقلة تدرك بها التصورات
والتصديقات ويسمى تلك القوة بالعقل النظري والقوة النظرية وقوة عاملة
تحرك بدن الانسان اى تستعمل قواه التحريكية والالية العملية الى افعال الجزئية بالفكر
والروية او بالالهام والحدس على مقتضى آراء واعتقادات تخصها اى تلك الافعال
ويسمى تلك القوة العقل العملي والقوة العاملة او النفس باعتبارها الحالات
اربع الاولى ما يكون لها بحسب الفطرة وهي ان تكون خالية عن جميع المعقولات
مع كونها مستعدة لها والمراد منها خلو النفس عن العلوم الحصولية الانتقاشية
فان استعمال الالات يتوقف على العلم بالالات فاول علوم النفس هو علمها بذاتها
ثم علمها بالقوى والالات التي تستعملها من الحواس الظاهرة والباطنة وهذان
العلمان من العلوم الحضورية الفطرية لحضور نفسها لنفسها وحضور الالاتها لها
ثم بعد هذين العلمين سيبعث عن ذات النفس لذاتها استعمال الالات بدون
تصور الفعل والتصديق بفائدته فان هذا الاستعمال ليس فعلا اختياريا مسبوقا
بالقصد والروية وان كانت النفس عالمة به راضية به وستعلم الفرق بين الرضا

الشهوة فيغلب [illegible]

الاولى

والعبد فارادة ذلك الفعل عن النفس لما ينبعث عن ذاتها لا عن رويتها فذاتها ابدا انما
موجبة لاستعمال الآلات اضطرارا لا بارادة زائدة على انها بل الحاجات في ان وجودها
عاقلة بذاتها دعا شغلها وافعالها عشقا شيا عن الذات لذاتها اضطرارا لاستعمال
الآلات الذي لا قدرة لها الا عليه فاندفع ما قيل ان استعمال الحواس فعل اختياري
وصدوره كل فعل اختياري مسبوق بالتصور له والتصديق بفايدته بوجه ما فوجب
ان يحصل قبل استعمال الآلات صورة كلية لتصوراته وتصديقية وذلك لان نسبة
استعمال الآلات وعلمه للنفس لينا ستا انه لا يحتاج الى المرجح المسبوق بتصور
الفعل والغاية قبل الاستعمال بل ينبعث الاستعمال على ما ذكرنا من الشوق
الذاتي الذي هو عين ذاتها متصورا لها فلا يكون مسبوقا بتصور ذلك الفعل
بل بنفس ذلك الجزئي بعينه بنفس تصوره كما ادى اليه الحدس التام وهي العقل الهيولاني
تشبيها لها بالهيولى الاولى الخالية في نفسها عن كافة الصور القابلة لها جميعا قوة
الطفل للكتابة وهي اولى مراتب القوة واضعفها فان قوة الشيء للشيء شيا وقت
قوة وضعفا الذي ما لها نفس القابل من دون حصول امر به يتوصل الى ذلك الشيء
والمرتبة الثانية ان يحصل لها المعقولات البديهية من التصورات والتصديقات
البديهية باستعمال الحواس والجزئيات والتنبه لما بينها من المشاركات والمباينات
حتى تستعد لان يفيض من المبدا عليها الصور الحاصلة الاحكام وان ينتقل من
البديهيات الى النظريات بالفكر والحدس وهي العقل بالملكة لرسوخ استعداد
الانتقال الى النظريات والمرتبة الثالثة ان يحصل لها النظرية لاجل تكرر الاكتساب
وملكة الاستحضار حتى تستحضرها متى شاءت من غير تجشم كسب جديد لكن لا تطالعها
المعقولات بالفعل بل صارت مخزونة عندها غير مشاهدة لها وهي العقل
بالفعل اما لحصول قدرة الاستحضار فيها للنفس بالفعل او المسبوقية هذه المرتبة
بحصول النظريات والمرتبة الرابعة ان تطالع معقولاتها المكتسبة وهي العقل
المطلق المتقدم لما سواها من المراتب لما شار اليها من قبل ويسمى عقلا مستفادا
لكونه مستفادا من العقل الفعال المسمى بروح القدس في لسان الشرع وهو العلم

الشديد

الشديد القوى المويد بالقاء الوحي للانبياء وهو الذي اذا اتصلنا به ايدنا و
كتب في قلوبنا الايمان والعلوم الحقة واذا اعرضنا عنه بالتوجه الى شواغل الدنيا
انمحت النقوش عن النفوس فنفوسنا كمراة اذا قابلت واذا اعرضت عنها محقت
والغرض ان النفس على حسب استعداد ولا افكار تستعد للاتصال به والقبول عنه
وليست المقدمات موجبة للنتيجة كما جرى اذ هي اعراض العرض ان يوجد شيئا وكم من
شخص انسان عرض له مقدمات ما افادت له علما وافادت غيره علما يقينيا فهذه وتوابع
والواهب غيرها فمراتب النفس منحصرة في نفس الكمال الذي اشار اليها المتم بالعقل
المطلق وفي استعداده قريبا وهو العقل بالفعل او متوسطا وهو العقل بالملكة
او بعيدا وهو الهيولى فان قيل مشاهدة النظريات مرة اخرى متقدم على جعلها
مخزونة فكيف يكون العقل بالفعل استعداد المستفاد مع تاخره عنه قلنا هو استعداد
لاستحضارها ابتداء كالاستعدادين السابقين ومن ثم قيل المستفاد مقدم في
الحدوث على العقل بالفعل ومتاخر عنه في البقاء والنظر الى هاتين الجهتين حاز تقديم
كل منهما على الاخر في الذكر واعلم ان هذه المراتب معتبرة بالقياس الى كل نظري فيختلف
الحال اذ قد يكون النفس بالقياس الى بعض النظريات في مرتبة العقل الهيولاني وفي
بعضها في مرتبة العقل بالفعل وفي بعضها في مرتبة العقل المستفاد ثم العقل بالملكة
الذي من شانه الانتقال من البديهيات الى النظريات ان كان في الغاية من قوة
الاتصال بعالم العقل بحيث يكاد ان يحصل له النظريات باسرها بطريق
الحدس بدون الحركات الفكرية يسمى قوة قدسية لتقدسه عن لوث العوائق
الجسمية وكثافة العلائق الطبيعية وهي المشار اليها في القران بقوله يكاد
زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار ولا استبعاد في وجودها فان الناس مختلفون
في الحدس فمنهم البليد الغبي الذي لا حدس له اصلا ومنهم من زاد في الحدس كما وكيفا
على غيره وليس هنا حد يلزم الوقوف عليه فيجوز وجود من يدرك بحسب اكثر المطالب
في زمان يسير من دون تعلم بشري كالانبياء واعلم ان مراتب القوة العملية ايضا اربع
الاولى تهذيب الظاهر باستعمال النواميس الالهية من الصيام والقيام وغيرهما

الثانية تهذيب الباطن من الملكات الردية والاخلاق الدنية لئلا يمنع تحلي النفس
بالصور القدسية الرابعة فنا النفس عن ذاتها وملاحظتها جمال رب العالمين و
جلاله وكيفية ترقى النفس فى هذه المراتب هى ما اشار اليه وهو ان الانسان اول
ما ولد فهو كباقى الحيوانات لا يعرف الا الاكل والشرب ثم بالتدريج يظهر له ما فى
النفس من الشهوة والغضب والحرص والحسد والبخل وغير ذلك من الهيات التى
هى نتائج الاحتجاب والبعد عن معدن الوجود والصفات الكمالية فهو بالحقيقة
حيوان منتصب القامة لا غير يصدر عنه الافاعيل الحيوانية بحسب الاستعدادات المتنوعة
وهو فى الحجب الظلمانية الساترة للحق سبحانه ثم اذا استيقظ من سنة الغفلة وتنبه
عن نوم الجهل بان ما وراء هذه اللذات البهيمية لذات اخر وعرف هذه المراتب
مراتب اخرى كمالية يتوب عن اشتغاله بالمنهيات الشرعية وينيب الى الله بالتوجه
اليه فيشرع فى ترك الفضول الدنياوية طلبا للكمالات الاخروية ويعزم عزما تاما
ويتوجه الى السلوك الى الله من مقام نفسه ويهاجر منها ويقع فى الغربة ثم اذا دخل
فى الطريق يزهد عن كل ما يعوقه عن مقصوده ويتقى عن كل خاطر رديء يرد فى قلبه
يجعل ما يلائه الى غير الحق فيتصف بالورع والتقوى الزهد الحقيقى ثم يحاسب نفسه
دائما فى افعاله واقواله ويجعلها متهما فى كل ما تأمره به وان كان امرها بالعبادة فان
النفس مجبولة بمحبة الشهوات فلا ينبغى ان يؤمن من مكايدها فانها من المظاهر الشيطانية
فاذا خلص منها وصفا وقته وطاب عيشه بلا التذاذ بما يجده فى طريق المحبوب يتنور
باطنه فيظهر له لوامع انوار ويفتح له ابواب الملكوت ويلوح منه لوائح مرة بعد اخرى
فيشاهد امورا غيبية فى صور مثالية فاذا ذاق شيئا منها فى العزلة والخلوة
والذكر والمواظبة على الطهارة التامة والعبادة والمراقبة والمحاسبة ويعرض
عن المشاغل الجسمية كلها ويفرغ القلب عن محبتها فيتوجه بالكلية الى الله الحق
بالكلية فيظهر له الوجد والسكر والوجدان والشوق والهيمان صحوا فيمحو تارة
بعد اخرى فيجعله غائبا عن نفسه فانيا منها فيشاهد الحقائق السرية والانوار
الغيبية فيترقى فى المشاهدة والمعاينة والمكاشفة ويظهر له حقيقة تارة ويختفى

امر حتى

اخرى حتى يتمكن ويتخلص من التلوين وينزل على السكينة الروحية والطمانينة
الالهية ويصير ورود هذه البوارق والاحوال له ملكة فيدخل فى عوالم الجبروت
ويشاهد العقول المجردة والانوار القاهرة والمدبرات الكلية من الملائكة المقربين
والمهيمين فى جمال الله تعالى من الكروبيين ويتحقق بانوارهم فيظهر له انوار سلطان
الاحدية وسواطع العظمة والكبرياء الالهية فيجعله هباء منثورا ويندك
عنده جبال انيته فيخر لله صعقا ويتلاشى فى التعين الذاتى ويضمحل وجوده
فى الوجود الالهى وهذا مقام الفناء والمحو وهو نهاية السفر الاول للسالكين
فان بقى فى الفناء والمحو لم يرجع الى البقاء والصحو صار مستغرقا فى عين الجمع
محجوبا بالحق عن الخلق لفنائه ولضيق الفانى عن كل شيء كما كان قبل الفناء
محجوبا عن الخلق لضيق دائرته الوجودى واستغراقه وفنائه فى البدن وقواه
فكذلك فى هذه الحالة نارائغ بصره عن مشاهدة جماله وجلاله وسبحات وجه
ذاته فاضمحلت الكثرة فى شهوده احتجبت التفصيل عن وجوده وذلك هو
العظم وفوق ذلك مرتبة يرجع فيها الى الصحو بعد المحو ونظر الى التفصيل فى عين
الجمع ووسع صدره الحق والخلق فهو اشرح خلق الله بهجة فانه فرحان بالحق
وبكل شيء لانه يشاهد الحق فيه وبالحق يرى كل شيء ويسمع ويذوق ويشم
ويجد طعم الحق وماهيته فى كل شيء لا على وجه يوجب التكثر والتجسيم قال المحقق الطوسى
ره فى شرح مقامات العارفين وهو جانبها العارف اذا انقطع عن نفسه واتصل
بالحق راى كل قدرة مستغرقة فى قدرته المتعلقة بجميع المقدورات وكل علم
مستغرقا فى علمه الذى لا يعزب عنه شيء من الموجودات وكل ارادة فى ارادته التى
لا يتاتى عنها شيء من الممكنات بل كل وجود وكل كمال وجود فهو صادر عنه فايض
من لدنه فصار الحق حينئذ بصره الذى به يبصر وسمعه وقدرته التى بها يفعل وعلمه
الذى به يعلم ووجوده الذى به يوجد فصار العارف حينئذ متخلقا باخلاق الله
بالحقيقة انتهت الفاظه وقد نوقش فى ذلك الشرع وتنبه على ما سبق
ثم بان صيرورة صفاته تعالى صفات العبد مع انه غير لائق بما ذكره مخالف الشرع

والعقل فان صيرورة صفات الحق التي هي عين ذاته بالحقيقة صفات العبد
مستلزم لكون الواجب صفة للممكن تعالى عن ذلك علوا كبيرا اقول يمكن لنا دفع هذا الاشكال
بتمهيد مقدمة هي ان العارفين باحوال العالم ومبدئه على اصناف ثلثة
الصنف الاول وهم المحجوبون قائلون بان العالم المشتمل على جميع العقول و
النفوس والافلاك والعناصر والمواليد امر فائض عن المبدأ الاعلى موجود
بوجود فائض مباين لذات الحق الذي هو فاعل الكل وعندهم تكميل النفوس
لا ينافيه بالتخلق باخلاق الله تعالى ليس الا صيرورتها متصفة بصفات تناسب
صفات المبدأ الاعلى من العلم والقدرة وغيرهما والصنف الثاني وهم الصوفية
من اهل الوحدة قائلون بان ليس في الوجود الا الوجود الحقيقي والعالم ليس
الا شئونه وظهوراته وتعيناته وعندهم تكميل النفوس لا يكون الا بان يتيقنوا
واعلموا ان الامر كذلك والصنف الثالث وهم الراسخون في العلم من الحكماء القائلون
بان العالم ليس عبارة عن الممكن المحض ولا عن الوجود الحقيقي المحض من حيث
هو موجود بالوجود الحقيقي له اعتبار ومن حيث انه منقسم الى العقول والنفوس
وغيرها له اعتبار اخر فالعالم زوج تركيبي من الممكن والسنخ الباقي الذي هو
بذاته موجود ومعبود فليس العالم عبارة عن الذوات المتعددة كما حسبه
المحجوبون بل ذات واحدة هو الحق الذي وجوده الحقيقي ولا وجود للممكنات
الا باعتبار نسبتها به لا بان يفيض عليها وجودات مغايرة للوجود الحقيقي وبرهان
ذلك مذكور في كتابنا المسمى بالاسفار الاربعة وتكميل النفوس عندهم يكون
بالعلم اليقيني بان لا موصوف بالوجود ولا بالصفات الكمالية الا الحق وان
الصفات لها شائبة النقص فهي ترجع الى الماهيات الامكانية ولوازم الماهيات
المجازية التي لا حقيقة لها كموصوفاتها من حيث موصوفاتها فاذا تمهد ما ذكرنا
فنقول ان كلامه قدس سره ليس مقصورا على مذهب المحجوبين بل مبنى كلامه
على مذهب طائفة لم يروا في الوجود الا الله وفيضه ولا ان لفيضه وجودا
بالانفراد بل العالم كلها اشعة وانوار واضواء وانا للذات الاحدية الواجبة

اذ الوجود

اذ الوجود كله من شروق نوره ولمعان ظهوره كما هو مشاهد من الشمس المحسوس
الذي هو المثل الاعلى له في السموات والارض الا ان بين الاشعتين فرقا وهو
اشعة الشمس العقلي احياء عقلاء ناطقة فعالة واشعة الشمس الحسي اعراض لا تقوم
بغيرها لا انها غير احياء عاقلة فاعلة فالمراد من قوله قدس سره فضلا والتخلق
ح متخلقا باخلاق الله تعالى بالحقيقة انه لما لم يبق في نظر كشفه وشهوده في هذه
المرتبة التي فناء هويته واضمحلال غيبته الا الموجود الحقيقي الذي هو مستقل في
الوجود وصفاته الكمالية صفاته وصفاته وجميع الصفات الكمالية راجعة الى صفا
ته التي هي عين ذاته كما ان ذاته وجميع الذوات الامكانية صارت مستهلكة عنده
في الذات الاحدية الواجبة فلم يبق له ذات وصفات الا الواجبة وصفاته
التي هي عين ذاته فصار ذاته ذاته وصفاته صفاته بمعنى الاتحاد والاضمحلال لا بمعنى
الاتحاد والاتصال كما يتوهمه ضعفاء العقول فصار متخلقا بصفات الله واخلاقه
لا بالمجاز المشهوري بل بالحقيقة وح يندفع عنه الاعتراض بانه يخالف النقل و
العقل كما لا يخفى على المتأمل ولنا ايضا ان نصحح كلامه وتحقيق مرامه موافقا لمذهب
المحجوبين من العقلاء بان نقول لا شبهة في ان النفس الناطقة مع مباينتها للبدن
وكون احدهما جوهرا مجردا اخرويا كما ستطلع عليه ان شاء الله تعالى والاخر جرمانيا
كثيفا ظلمانيا قد صارت متعلقة به علاقة متصفة باوصافه من السمع والبصر
والشهوة والغضب وغيرها بالحقيقة حتى يصح لك ان تقول سمعت وابصرت
واشتهيت وغضبت بحسب الحقيقة اللغوية لا بالمجاز وذلك لعلاقة طبيعية
حاصلة بين النفس والبدن اشارت لاجلها الى البدن بانا حتى ان اكثر الناس
نسوا انفسهم وظنوا ان هوياتهم هي البدن وهذه العلاقة مع كونها علاقة
ضعيفة عرضية سينقطع اذا كانت حال النفس لاجلها هذه الحال من الاتصاف
بصفات البدن حقيقة لا مجازا بعونا مع ان صفات البدن ليست عين البدن
فلا مانع من ان يحصل للنفس مع البارئ علاقة شوقية ذاتية وقد تجردت
عن البدن واتصلت بالحق اتصالا معنويا وانفصلت عما سواه توجب تلك

لعلاقة الشديدة ان يشير الى مبدئها بانا اشارة روحانية فلها ان يشير الى
ذاته تعالى الذى هو عين صفاته من السمع والبصر والقدرة بانه سميع وبصير
به ابصر الاشياء وبه اسمع وبه اقتدر كما وقع فى الحديث القدسى فقد تحقق
لها التخلق باخلاق الله تعالى بالحقيقة لا بمعنى صورة صفاته بل بمعنى هذا قائما بالنفس بل
بمعنى علاقة اخرى اتم من علاقتها مع الصفات الكونية البدنية وغيرها فان نوع
الايراد عن كلام ذلك المحقق على طريقة المحجوبين ايضا كما سيندفع عنه على الطريقين
الاخريين وتمام الاطلاع على هذا المقام محتاج الى سلوك طريقة الاولياء لا
الاقتصار على مجرد الانظار وللمباين المنتهى النفس الناطقة ومراتبها او صورها بعد ذلك
احكاما ثلثة احدها انها مجردة فى ذاتها افعالها واعلم ان القوة العاقلة عن مجردة
عن المادة اذ لو كانت جسما او جسمانية لان كل ما له وضع بالذات فهو منقسم
على ما ثبت فى نفى الجزء واما ان النفس لو كانت مادية لكانت ذات وضع بالذات
ملتجزمها لكونها مما يتوارد عليه الاعراض من الصفات والاخلاق وكل ما
تلك جوهرا ولا سبيل الى الثانى لان معقولاتها ان كانت بسيطة يلزم انقسامها
لان التعقل يستلزم حصول الشئ وحلوله فى المدرك والحال فى المنقسم لا بد ان
يكون منقسما لان الحال فى احد جزئيها غير الحال فى الجزء الاخر وان كانت مركبة
فكل مركب انما يتركب من البسائط ضرورة امتناع تركب الشئ من اجزاء غير متناهية
فلزم انقسام تلك البسائط بانقسام محلها لان المركب انما يعقل بتعقل البسائط
وفيه نظر لانه ان اريد بالبسيط ما لا جزء له بالفعل فاللازم من حلوله فى ذى
وضع القسمة الوهمية وهو غير مناف للبساطة وان اريد ما لا جزء له اصلا لم
يصح كلية قوله وكل مركب انما يتركب من البسائط لجواز تركبه من البسائط
التى تقبل القسمة الوهمية فالاولى ان يدعى فى الدليل ان من المعقولات
معانى غير منقسمة اصلا والا اقل من ان يكون لها وحدة ما ويعقل من حيث
انها واحدة مع ان ذلك الاحتمال فى المعقولات غير ممكن لان الصورة العقلية
الواحدة لو كانت قابلة للقسمة الوهمية لكانت الاجزاء متشابهة متشابهة
للمجموع فاذا فرض انقسامها الى القسمين فلا يخلو اما ان يكون كل واحد منهما

مع الامر شرطا فى كون تلك الصورة معقولة اولا بل يكون كل واحد منهما بانفراده
معقولا ايضا كالاصل والاول باطل لانه يوجب ان يكون ماهية محتملة للماهية الكلية
مباينة الشرط للمشروط والا لم يكن احتياج احدهما الى الاخر اولى من عكسه فلا يكون
القسمان من الاجزاء الوهمية المتشابهة للكل والقسم الثانى ايضا باطل لكون
الصورة المعقولة ماخوذة مع عارض غريب عن ذاتها ونحن نأخذها مجردة عن
اللواحق الغريبة وبيان لزوم التخالف فى جزء منها البلاغ وكفاية فى حفظ ماهية
تلك الصورة المعقولة فيكون الجزء الاخر عارضا غريبا فلزوم التخالف والتناقض فلئن
قيل لم لا يجوز ان يتعقل المركب ببعض خواصه اللازمة قلنا ننقل الكلام الى
تلك الخاصة فهى ان كانت بسيطة يلزم انقسامها وان كانت مركبة فاما ان
يتعقل ببسائطها او بخاصة اخرى ويعود الترديد فيها فاما ان يذهب سلسلة
التعقلات الى غير النهاية وهو محال او ينتهى الى خاصة بديهية بسيطة او معقولة
ببسائطها فيلزم انقسامها بانقسام المحل وهو مستحيل ومن الشكوك ان النقطة
عرض غير قابلة للقسمة مع انها حالة فى المنقسم فان النقطة حالة فى الخط او
الابعاد قائمة فى الجسم وكذلك الوحدة والوجود وامثالها فقد يكون صفات
للجسم فيلزم انقسام هذه الاشياء بانقسام موضوعاتها اما الجواب عن النقطة
والاضافة وامثالهما فبالفرق بين حلول الشئ فى المحل المنقسم من حيث ذاته
بما هى التى يلزمها الانقسام من تلك الحيثية وبين حلوله فى المحل المنقسم
لا من حيثية ذاته المنقسمة بل من جهة حيثية اخرى لها ضرورة ان المنقسم
سواء كان بالذات او بالعرض لا يلزم ان ينقسم بحسب جميع الاعتبارات فاذا حل
فى المنقسم شئ لا من حيث ذاته المنقسمة او كونه منقسما فلم يلزم من انقسامه
الحال كالخط فان النقطة لا ينقسم بانقسامه لانها لا تحل من حيث انه خط بل من
حيث هو متناه وكذا حال السطح بالقياس الى الخط والجسم بالقياس الى السطح
وايضا المحاذاة التى هى من الاضافات لا تحل الجسم من حيث هو جسم بل من
وجه حيث جسم اخر على وضع ناسبه فلا ينقسم بانقسامه ثم النقطة لا تحل فى الخط

العقلية فانها حاصلة في جوهر النفس من حيث هي واما الجواب عن الوحدة
الجسمية والوجود فلما ذكره الرئيس في بعض رسائله الى بهمنيار من ان هذه
المعاني ليست من المعقولات المجردة بالوجوب بل بالامكان فالوجود الجسمي
ولذا والوحدة المادية مما ينقسم بانقسام الجسم والوجود المطلق والوحدة
المطلقة مما يمكن له الانقسام كما يمكن المعنى النوعي مثلا في المعنى الجنسي ولا يبعد
ان يقال ان الوحدة في الموضوعات الجسمية ترجع الى الاتصال والاتصال يبطل
بالانفصال والانقسام ويبقى متصلا بفرض اثنينية مشتركة في الحد الواحد ويكون
واحد فيها اثنينية وهمية وضعية مقدارية واما المعاني التي هي الصور العقلية
فانها من حيث هي معقولة مما يمتنع عليها هذا النحو من الانقسام كما علمت واعلم
ان البراهين على تجردها النفس كثيرة من اراد الاطلاع عليها فليرجع الى كتب
الشيخين ابي علي وشهاب الدين المقتول ضاعف الله اجرهما وللشيخ الرئيس رسالة
منفردة فيها مسماة بالحجج العشر احكمها واتقنها ما يبتني على تعقل النفس لذاتها
وقد اشار اليها معلم الاول بقوله كل راجع في نفسه نوع رجوع فهو عاقل وهذا كلام في
غاية المتانة يطلب شرحه في الاسفار الاربعة من كتابنا واما الاقناعيات
الخطابية في تجرد النفس فهي اكثر من ان يحصى اما الآيات الواردة فيها فكثيرة منها قوله تع
ونفخت فيه من روحي في حق ادم ع واولاده وفي حق عيسى ع وكلمته القاها
الى مريم واشباهها وهذه الاضافة مما ينبه على شرف الجوهر الانسي وكونه بريا
عن الملابسات الجسمية واما الاخبار فقد قال عليه وآله السلام انا النذير العريان
وهذا اشارة الى تجرد النفس عن علايق الاجرام وقال ايضا من عرف نفسه
فقد عرف ربه وقال ايضا اعرفكم بنفسكم اعرفكم بربه وقال من رآني فقد رأى
الحق فلو لم يكن بينه صلعم وبين النفس من المناسبة ما لم يكن بينهما مباين كما علم
لما شرط هو عليه السلام معرفة الرب بمعرفة النفس وتلك المناسبة هي
كونها جوهرا غير ذات مقدار وجهة وتمام هذه المناسبة والمضاهاة قد ذكرناها
في موضع يليق به وقد نقل عنه ايضا ان الله خلق ادم على صورة الرحمن وعنه

ايضا ع ما

ايضا ع ما خلق الله شيئا اشبه به من آدم واطلاق الصورة على الذات المعنوية
الواجبية باعتبار كون تلك الذات عقلا وعاقلا ومعقولا بالفعل مبراة من شوب
القوة وان كان اطلاق لفظ الصورة عن الخير المحض والوجود البحت مما يشوع عنها
الطبايع العامة اذ لم يفهموا من الصورة الا الصورة المحسوسة ولم يعلموا ان الله تع
صورة الوجود والخير والبهاء بل لفظ الصورة لا ينطبق الا عليه اذ هو صورة الوجود
كله كما كان نظمه الحكيم الشاعر اعقل عقلت وجان جانت او انثى ابونا ان بره منت
آنث او وقال ايضا ع ابيت عند ربي يطعمني ويسقيني فهذه الاحاديث مما تؤذن
بشرف النفس وقربها من باريها قربا بالذات والصفات وتجردها عن علايق الاجرام
وعوايق الاجسام قال روح الله المسيح بالنور المشرق من سرادقات الملكوت
على نبينا وعليه السلام لا يصعد الى السماء الا من نزل منها وهذا الحديث شارح
لقوله تع يا ايتها النفس المطمئنة ارجعي الى ربك راضية مرضية فان العود و
الرجوع الى شيء لا يمكن الا بعد المجيء منه وقال ابو يزيد رضي الله عنه طلبت نفسي
في الكونين فما وجدتها اي ما وجدت ذاتي في عالمي الاشباح والاجرام وقال ايضا
انسلخت من جلدي فرأيت من انا فسمى الهيكل جلدا او قشرا وهذا يصرح بان
النفس التي هي اللب غير الجسد الذي هو القشر فالنفس الحية الانسية متى لم تبلغ
اهليتها الى مقام تنسلخ عن جلدها يوما مثل النفس الحية الوحشية التي تنسلخ عن
اهابها كل عام فليست فيها من الحكمة في شيء وقيل الصوفي مع الله بلا مكان
اشارة الى تجرد النفس عن المكان للمعية مع لا محيز مكان فان ما مع غيره في مكان
لا يكون ذا مكان وقيل الصوفي كاين باين اي النفس موجود مجرد عن المادة في
غير ذلك من مقالات هؤلاء الاكابر المجردين عن العلايق المتنزهين عن العوائق
وكلمات هؤلاء الافاضل في قوة افادة العلم القطعي بحقيقة النفس اشد اسد
من براهين الاصحاب العقل فانهم شاهدوا عجايب احوال النفس وغرايب شؤونها و
آثارها بذوق العيان دون مزاحمة البرهان ولا شبهة خطابات المتالهين
ولا نظنن اقل نفعا في افادة اليقين من براهين اصحاب البحث الصرف كيف

والبرهان معد والواهب للعلم امر سوى البرهان ومقدماته فلا يجب ان
يكفي للنفس بعض الاقناعيات الخطابية لان يهب له المبدأ الفياض علما يقينيا و
ثانيهما ما اشار بقوله فنقول ايضا ان تعقل اي تعقل النفس ليس بالة
جسدانية والا لعرض لها الذبول كما يعرض لساير القوى الجسمانية لضعف الة
عند كبر السن وليس كذلك لان قوى البدن بعد الاربعين تاخذ في النقصان
مع ان القوة العاقلة هناك تشرع في الكمال وما يعرض للشيخ الهرم من الخرافة
ليس لضعف قوته العقلية بسبب ضعف البدن بل لاستغراقها في تدبير البدن
المشرف بتركيبه الى الانحلال ولا شك ان الاستغراق فيه مانع عن ساير التعقلات
والحجة قوية قياس استثنائي تاليها متصلة كلية موجبة استثني فيه نقيض التالي
وهو سالبة جزئية متصلة لينتج نقيض المقدم صورتها هكذا لو كان تعقل النفس
بالة جسدانية لكان كلما يعرض للالة كلال يعرض لها تعقلها كلال لكن ليس كلما
يعرض للالة كلال يعرض للنفس في تعقلها كلال ينتج مع ان تعقلها ليس بالة
جسدانية واذا قيل عليها انه لو كان عدم كلال النفس في تعقلها مع كلال الالة
دالا على ان تعقلها ليس بالالة وتوضيح هذا ان وجود الفعل للشي في وقت
معين يدل على كونه فاعلا مطلقا واما عدمه في وقت معين فلا يدل على
كونه غير فاعل اصلا اذ ربما يعرض له مانع يشغله عن فعله [illegible] الاحكام الثلثة
حدوث النفس كما قال ونقول ايضا ان النفوس الناطقة حادثة مع الابدان
كما ذهب اليه المعلم الاول خلافا لافلاطون ومن تقدم فانهم قائلون بقدمها
ويناسب هذا المذهب ما ورد في الحديث النبوي صلعم من ان الله خلق الارواح
قبل الاجساد بالفي عام وفي رواية باربعة الاف عام ويوافق مذهب الحدوث
ما ورد في التنزيل ثم انشاناه خلقا اخر لانها لو كانت قديمة موجودة قبل
البدن لكانت اما واحدة او متعددة وكلاهما باطل اما الشق الاول
فلانه يلزم ان يكون نفس زيد بعينها نفس عمرو وهو ظاهر البطلان واما الشق
الثاني فلانها اذا كانت متعددا فالاختلاف بينها اما ان يكون بالمهية ولوازمها

او بعوارضها

او بعوارضها المفارقة لا جايز ان يكون بالمهية ولوازمها لانها مشتركة واستدلوا
على اشتراكها في النوعي لشمول حد واحد لها واعترض عليه بعدم كون التعريف حدا
لها لجواز كونه حدا للبعض ورسما للاخر ويجوز كون التعريف حدا ورسما للقدر
المشترك بين النفوس بان كانت متخالفة الحقايق وما به الاشتراك غير ما به
الامتياز فلو كان الاختلاف بين النفوس بالمهية او بلوازمها لكان ما به الاشتراك
عين ما به الامتياز هف ولا يجوز ان يكون الاختلاف بالعوارض المفارقة لان
العوارض المفارقة تلحق الشي من المبدأ الفياض بسبب القوابل لان المهية
تستحق العوارض لذاتها والا لكان العارض لازما والقابل للنفس انما هو البدن
قال بعض الشراح ان شرط العارض المفارق هو قابلية النفس في القابل للنفس
وبينهما بون بعيد لجواز حصول الاول بدون الثاني فقول المحشي القابل لا يمكن
الا ان يكون في ذات الشي الصوري من دون تعلقه بالمادة فلو كانت للنفس في
ذاتها جهة لكانت مركبا خارجا من مادة وصورة على ما تبين من مباحث الجواهر
مع انها البسيطة هف فحين لم يكن الابدان موجودة لم يكن النفوس موجودة فيه
مسامحة ظاهرة لانه ينفيه رفع الايجاب الكلي والمقصود هو السلب الكلي فيكون
حادثا مع الابدان ضرورة وهو الحجة مبنية على بطلان التناسخ كما لا يخفى ولبطلان
التناسخ حجج بعضها لا يتوقف على حدوث النفس فلا يلزم الدور قال العلامة
الدواني في شرح الهياكل اما بعد تسليم اتحادها في النوع فنختار تعددها
بالفواعل ونمنع ان نسبة الكل الى الجميع سواء بل نقول كل من تلك الفواعل
والالات بذاتها توجب ما هو معلوله فان ذات العلة مخصصة للمعلول من غير
احتياج الى مخصص يخصصها به ولا التسلسل كيف وهم قالوا ان تخصص العقول بالفواعل
على ما ذكره شارح حكمة العين اقول فيه نظر اما اولا فلانه تنحل هذا مع القول بعدد
ما في النفوس وما هي مبادئها التي هي العقول الفعالة او جهات تاثيراتها كما
هو مذهب الحكماء واما ثانيا فلان قوله ولا التسلسل الممتنع وهو الذي في العلل
الموجبة فلانه مسلم وان اراد التسلسل في المعدات والشرايط فامتناعهم واعلم

ان الشيخ الرئيس ذكر في الهياكل والاشارات ان كل ما لحد نوعي واحد فانما
يختلف بعلل اخرى فانه اذا لم يكن مع الواحد منها القوة القابلة لتاثير العلل
وهي المادة لم يتعين الا ان يكون من تحقق نوعها ان يوجد شخصا واحدا او حاصل كلامه
ان مناط الكثرة الشخصية هو التعلق بالمادة فيما لا يكون متعلقا بالمادة كحال
النفس قبل البدن يمتنع ان يكون متعددا واورد عليه بعض الاكابر بانه ان
اريد بالمادة الهيولى الجسماني فلا نم ان كل نوع متكثر الافراد لا يكون الا ماديا بهذا
المعنى كيف وقد ذهب القوم الى اتحاد كثير من الاعراض الحالة في المجردات كالعلوم
والكيفيات النفسانية وان اريد بها الموضوع الشامل للجسمانيات وغيرها
انه كذلك لكن لا يلزم منه عدم قدم النفس لجواز كونها قديمة متكثرة حالة في جوهر
مجردة متشخصة بتلك الحال اقول واعترض الامام عليه بان علة تكثر الاشياء
المتماثلة لو كانت تكثر محالها لكانت المتكثرة المتماثلة محتاجة الى محال اخر وتسلسل
واجاب عنه المحقق الطوسي بان الشيء الذي لا يكون لذاته قابلا للتكثر يحتاج
في التكثر الى شيء يقبل التكثر لذاته وهو المادة واما الذي يقبل التكثر وهو المادة
فلا يحتاج الى قابل بل انما يحتاج الى فاعل يكثره فقط واورد عليه بعض الفضلاء
بقوله وانت خبير بما فيه لانه اذا جاز في نوع من الانواع غير المادة قبول التكثر لذاته
فلم لا يجوز في غيرها كيف والدعوى كلية وهي ان كل نوع متكثر الافراد محتاج
الى محل يقبل تشخصه ثم على تقدير تخصيص الدعوى بغير المادة وينتقض خلاصة
الدليل بالمادة واجيب عن ذلك بان مواد الافلاك متغايرة بالنوع وتشخص
كل منها مقتضى نوعه منحصر في فرده واما تعدد الاشخاص العنصرية فلتعدد
المختلفة التي تلحق هيولاها الواحدة كالمتصل من الماء ينقسم بعضه جزءا والبعض
الاخر سواء هو الشخص واحد فالسؤال انما يتم لو كانت المتعددات اللاحقة
بالمادة تشخصات وهو مم بل عوارض لشخص واحد قابل وانت تعلم ان هذا
الجواب لا يدفع الاعتراض عن كلام المحقق بل هو جواب اخر عن ايراد الامام اقول
وههنا ابحاث اما في كلام الامام فلان خلاصة كلام الشيخ ان الواحد النوعي تشخصه

بتعينه

بتعينه اما بماهيته او لوازمها او عوارضها المفارقة على الاول والثاني يلزم الانحصار في
فرد واحد وعلى الثالث يحتاج الى المادة حاملة لامكان حدوث العرض المفارق
فمعول الدليل على ان كل حادث يفتقر الى مادة وتلك المادة ليست هي ذلك الشخص
المتشخص بذلك العرض لعدم تحصله بعد ولا ما حله لامتناع كون الحال محلا
لتشخص المحل فبقي ان يكون محل ذلك الشخص هو المحل له والمشخص عوارضه
فثبت ان كل نوع متكثر الافراد مادي ويلزم من ذلك ان كل مجرد نوعه منحصر
في فرده بعكس النقيض واما ان تكثر الافراد يحتاج الى تكثر المواد ام لا فليس بمعين
ولا اثر في كلام الشيخ اصلا فسقط اعتراض الامام عنه راسا واما في كلام المحقق
فلان كون الشيء قابلا للتكثر بنفسه غير معقول سواء كان ذلك الشيء مادة
او غيرها وما اعتذر عنه بعضهم من ان قبول المادة التكثر لذاتها لا بمحلها
لما كانت في ذاتها مبهمة لا واحدة ولا كثيرة وجاز ان تصير كثيرة بعد ما كانت
واحدة وبالعكس فقد علمت ما فيه في بحث الهيولى من ان الموجود الخارجي
لا ينفك عن الوحدة الشخصية ابهام الهيولى انما هو بالقياس الى الانواع والاشخاص
الجسمانية لا بالقياس الى نفسها فان ابهام الشيء بالقياس الى نفسه غير معقول
فان قلت يمكن توجيه كلام الامام بان مقصوده ايراد النقض على القاعدة
المذكورة في كلام الشيخ بهيوليات الافلاك لكونها متكثرة من دون ان يكون
لها هيوليات اخر اذ لا هيولى للهيولى او بان المادة التكثر لما كانت متكثرة
فينتقل الكلام الى تكثرها فيلزم التسلسل في المواد قلت كلا الوجهين غير مرضي اما
الاول فلانه ان كانت هيوليات الافلاك متحدة في الانواع كما هو المشهور ظ
عدم ورود النقض بها كما مر وان لم يكن متخالفة الانواع فالجميع اما واحد
فلا يرد النقض ايضا واما متعددة فنقول تشخصها لفاعلها او هي العقول
الفعالة والقاعدة المذكورة انما هي فيما اذا كان واحدا واما الثاني فلان الكلام
في تكثر الاشياء المتماثلة وذلك وان كان مستلزما لتكثر المواد لكن لا يلزم
من ذلك ان تكون تلك المواد متماثلة حتى يلزم التسلسل بل ربما يكون متخالفة

سواء كان التخالف فی ذواتها او فی لواحقها واستعدادتها واما فی کلام ز
الفاضل فمن وجوه الاول فی قوله اذا جاز فی نوع من الانواع الخ فان قیاس
سایر الانواع فی قبول التکثر الی المادة غیر صحیح لما علمت سابقا ان المادة
حقیقتها القبول والانفعال وان جمیع الانفعالات فی ای نوع کان یرجع الیها وانها
هی القابلة للانفصالات والتعددات ولذا انها ایضا محلا وغیرها مما یقتد
عنده من الانفصال والاتصال وطرو التعدد والوحدة والثانی فی قوله
الدعوی کلیة ثم الاولی فی قوله علی تقدیر تخصیص الدعوی بغیر المادة ینتقض
خلاصة الدلیل بالمادة اذ المحقق الطوسی ان تخصیص الدعوی بغیر المادة
مما لا یکون قابلا للتکثر بذاته مما ینادی علیه کلامه ولتحقق الفارق لا ینتقض
الدلیل بالمادة الثالث فی قوله والشخص من الماء واحد اذ الظاهر ان معروض
السواد من الماء عین معروض الحمرة منه واعلم ان القوم قد ذکروا عند
قول الحکماء کل حادث زمانیة یحتاج الی مادة ان القاعدة منقوضة بالنفوس
الانسانیة علی مذهب ارسطو واتباعه بحدوثها وتجردها عن المواد ثم اجابوا
عن النقض علی ما هو المشهور بان المادة ههنا اعم من المحل والمتعلق به
والبدن مادة للنفس بهذا المعنی وانت تعلم ان استعداد الشیء للشیء لا یکون
الا فیما اذا کان ذلک مقترنا به لا مباینا عنه فالاولی ان البدن الانسانی لما
استدعی بمزاجه الخاص صورة مدبرة متصرفة فیه ای امرا موصوفا بهذه
الصفة من حیث هو کذلک فوجب علی مقتضی جود الواهب الفیاض وجودا
یکون مبدأ للتدابیر الانسیة والافاعیل البشریة ومثل هذا الامر لا یمکن الا
ان یکون ذاتا مدرکة للکلیات مجردة فی ذاتها فلا محة قد فاض علیه حقیقة
النفس من حیث ان البدن استدعاها بل من حیث عدم انفکاکها عما
استدعاه فالبدن استدعی باستعداده الخاص امرا مادیا ووجوب المبدأ
الفیاض افاد جوهرا قدسیا وکما ان الشیء الواحد قد یکون جوهرا وعرضا
باعتبارین کما مر کذلک یکون امر واحد مجردا وماديا باعتبارین فالنفس

مجردة

مجردة ذاتا مادیة فعلا وهی مادیة من حیث الفعل من التدبیر والتحریک صورة
باستعداد البدن مقترنة به واما من حیث الذات والحقیقة فنشاءه وجودها
جود المبدأ الواهب لا غیر فلا یبقی من تلک الحیثیة استعداد البدن
ولا یلزمها الاقتران فی وجودها ولا یلحقها شیء من مثالب المادیات الا
بالعرض فی وجودها به فهذا ما ذکرته فی دفع ذلک الایراد علی تلک القاعدة
فانظر الیه بنظر الاعتبار اذ مع وضوحه لا یخلو عن غموض ویمکن تاویل ما
ما نقل افلاطون الالهی من باب قدم النفس الیه بوجه لطیف لکن فههنا
اخرجنا للقسم الطبیعی فلنشرع بعد القسم الالهی مستعینین
بواهب الخیر والعدل ومفیض النفس والعقل مصلیین علی
النبی ص والاهل مستغفرین عن النقایص لا
ناشیة والمعاصی الهیولانیة بالنبی وآله

تمت فی ید الحقیر محمد رحیم ابن حاجی
اقا رضا ذو مکة فواد عالم
دام زاد کمینه بنده کلمه
کاتب فی شهر الصفرة
الهجری ۱۲۵

القسم الثالث في الالهيات

القسم الثالث في الالهيات

بالمعنى الاعم التي موضوعها الوجود المطلق وتوضيح ذلك ان الشيء كالانسان
مثلا قد يوصف بانه واحد او كثير وبانه كلي او جزئي وبانه بالفعل او بالقوة
وقد يوصف بانه مساو لشيء او اصغر او اكبر وقد يوصف بانه متحرك او ساكن
وبانه حار او بارد او غير ذلك ثم انه لا يمكن ان يوصف بما يجري مجرى الوسطى من
النعوت الا من انه ذو كم ولا يمكن ان يوصف بما يجري مجرى اخيرها الا من جهة انه
ذو مادة قابلة للانفعالات والتغيرات لكنه لا يحتاج في ان يكون واحدا او كثيرا
الى ان يصير رياضيا او طبيعيا بل لانه موجود هو صالح لان يوصف بوحدة او كثرة
وما ذكر معها فاذن كما ان للاشياء التعليمية اوصافا وخواص يبحث عنها في
الرياضيات من الهيئة والهندسة والحساب والموسيقى وللاشياء الطبيعية
اعراضا ذاتية يبحث عنها في الطبيعيات باقسامها كذلك للموجود بما هو موجود
عوارض ذاتية يبحث في العلوم الالهية فلا محالة موضوع العلم الالهي هو الموجود
المطلق ومسائله اما بحث عن الاسباب القصوى لكل موجود معلول كالسبب الاول
الذي هو فياض كل وجود معلول من حيث انه وجود معلول واما بحث عن
موضوعات العلوم الجزئية فموضوعات ساير العلوم كالاعراض الذاتية لموضوع
هذا العلم وبالجملة هذا العلم باحث عن احوال الموجود بما هو موجود [illegible]
الاولية فلذلك يجب ان يكون الموجود المطلق بينا بنفسه مستغنيا عن التعريف
والاثبات والا لم يكن موضوعا للعلم العام وهو مرتب على ثلاثة فنون لما
علمت ان العلم الالهي باحث عن احوال الموجود المطلق من حيث انها احوال
الموجود المطلق ولا شبهة في ان تلك الاحوال بهذه الحيثية لا تفتقر الى المادة

في الوجود

في الوجودين فهي اما ممكن التعلق بالمادة اولا والثاني اما واجب او لا [illegible]
المعلول لقسم الثاني من كتابه الموجود الغير المفتقر الى المادة وجعل الفن الاول في
الامور العامة لكون العام اعرف عند العقل من الخاص فيكون اولى بالتقديم
وسماها تقاسيم الوجود حيث قال الفن الاول في تقاسيم الوجود بمعنى انه
لكونها امورا ينقسم الجهة اليها بحسب الوجود وفسر الامور العامة تارة بما لا
يختص بقسم من اقسام الموجود التي هي الواجب والجوهر والعرض وهو منقوض
بدخول الكم المتصل العارض للجوهر والعرض فان الجسم التعليمي يعرض المادة و
السطح يعرض الجسم التعليمي ويعرضه الخط وكذا الكيف لعروضه للجوهر و
الاعراض وتارة بما يشمل الموجودات او اكثرها فيخرج منه الوجوب الذاتي
والوحدة الحقيقية والعلية المطلقة وامثالها مما يختص بالواجب وتارة بما
يشمل الموجودات على الاطلاق او على سبيل التقابل بان يكون هو وما يقابله
شاملا لها ولشموله الاحوال المختصة زيد قيدا اخر وهو ان يتعلق بكل من
المتقابلين غرض علمي واعترض عليه المحقق الدواني بانه ان اريد بالمقابلة ما
ينحصر في التضاد والتضايف والسلب والايجاب والعدم والملكة فالامكان
والوجوب ليسا من هذا القبيل لتلك الاقسام اذ مقابل كل منهما بهذا المعنى
كاللاوجوب واللاامكان او ضرورة الطرفين وسلب ضرورة الطرف الموافق
لا يتعلق به غرض علمي وان اريد مطلق المباينة والمنافاة فالاحوال المختصة
بكل واحد من الثلاثة مع الاحوال المختصة بالاخرين يشمل جميع الموجودات
ويتعلق بجميعها الغرض العلمي فانها من مقاصد الفن ثم اوردوا تكلموا في دفع
الاشكال تمحلات شديدة منها ان الامور العامة هي المشتقات وما في
حكمها ومنها ان المراد شمولها مع مقابل واحد يتعلق بالطرفين غرض علمي
وتلك الاحوال اما امور متكثرة واما هي متعلق بطرفيها غرض كقبول الخرق
والالتيام وعدم قبولهما بمعنى السلب لا بمعنى عدم الملكة ومنها ان المراد با
لمقابل ما هو اعم من ان يكون بالذات او بالعرض وبين الواجب الممكن تقابل

بالعرض كما بين العصمة والكثرة مغفلوا عن صدقها بهذا المعنى على الاحوال الكلية
الى ذلك من التكلفات البادرة وانت اذا تذكرت ان اقسام الحكمة الالهية
ما يبحث فيها عن العوارض الذاتية للموجود المطلق بما هو موجود مطلق اى العوارض
التى لا يتوقف عروضها للموجود على ان يصير تعليميا او طبيعيا لاستغنيت عن امثال
التكلفات واشباهها اذ بملاحظة هذه الحيثية فى الامر العام مع تقييده بكونه
من النعوت الكلية ليخرج البحث عن الدقائق لا بما لا يختص بقسم من الموجود
يندفع عنه النقوض ويتم التعريف سالما عن الخلل والفساد ومثل هذا
التحير والاضطراب وقع لهم فى موضوعات ساير العلوم بيان ذلك ان موضوع
كل علم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية وقد فسروا العرض الذاتى بالخارج المحمول
الذى يلحق الشئ لذاته او لما يساويه وقد اشكل الامر عليهم لما راوا انه
يبحث فى العلوم عن الاحوال التى تختص بانواع الموضوع بل ما من علم الا و
يبحث فيه عن الاحوال التى تختص ببعض الانواع موضوعه فاضطروا تارة الى
اسناد المسامحة الى رؤساء العلم فى اقوالهم بان المراد من العرض الذاتى
للموضوع فى كلامهم اعم من ان يكون عرضا ذاتيا له او لنوعه او عرضا عاما لنوعه
بشرط عدم تجاوزه فى العموم عن اصل موضوع العلم او عرضا ذاتيا لنوع من
العرض الذاتى لاصل الموضوع او عرضا عاما له بالشرط المذكور وتارة الى الفرق
بين محمول العلم ومحمول المسئلة كما فرقوا بين موضوعيهما بان محمول العلم ما
يحمل اليه المحمولات المسائل على طريق الترديد الى غير ذلك من الهوسات التى
ينبو عنها الطبع السليم ولم يتفطنوا بان ما يختص بنوع من انواع الموضوع
ربما يعرض لذات الموضوع بما هو هو واخصية الشئ من شئ لا ينافى عروضه
لذلك الشئ من حيث هو هو وذلك كالفصول المنوعة للاجناس فان الفصل
المقسم عارض لذات الجنس من حيث ذاته مع انه اخص منه والعوارض الذاتية
او الغريبة للانواع قد يكون عوارض اولية للجنس وقد لا يكون كذلك وان كانت
مما يقع بها القسمة المستوفاة الاولية نعم كل ما يلحق الشئ بعد ان صار اخص

وكان ذلك

وكان ذلك الشئ محتاجا فى لحوقه الى ان يصير نوعا متهيئا لقبوله ليس عرضا
ذاتيا له على ما هو مصرح به فى كتب الشيخ وغيره كما ان ما يلحق الموجود بعد ان
يصير تعليميا او طبيعيا ليس البحث عنه من العلم الالهى فى شئ وظاهر ان لحوق
الفصول للجنس كالاستقامة والانحناء للخط ليس بعد ان يصير نوعا مخصصا
لاستعداد بل التخصيص انما يحصل بها لا قبلها فهى مع كونها اخص من الجنس
اعراض اولية له ومن عدم التفطن بما ذكرناه استصعب عليهم الامر حتى حكموا
بوقوع التدافع فى كلام الشيخ حيث صرح بان اللاحق لشئ لامر اخص اذا كان
ذلك الشئ محتاجا فى لحوقه له الى ان يصير نوعا ليس عرضا ذاتيا بل عرضا
غريبا مع انه مثل العرض الذاتى الشامل على سبيل التقابل بالاستقامة والانحناء
المنوعين للخط وليت شعرى اى تناقض فى ذلك سوى توهم لما توهموا ان
الاخص من الشئ لا يكون عرضا اوليا له وحكموا بان مثل الاستقامة والانحناء
لا يكون عرضا اوليا للخط بل العرض الاولى له هو المفهوم المردد بينهما وهو مرتب
على سبعة فصول **فصل** فى الكلى والجزئى اى الحقيقيين اذ قد يطلق
الكلى على ما له فرد فى نفس الامر كما يطلق الجزئى على المندرج تحت شئ وهما
الاضافيان واعلم ان المشهور بين القوم ان الكلى له واحد مشترك بين اجزاء
متكثرة من جزئياته توهم بعض الناس ان الانسانية الكلية مثلا واحدة بالعدد
موجودة فى كثيرين فحاول المحقق التنبيه على ازالة هذا الوهم فقال اما الكلى فليس
واحدا بالعدد موجودا فى امور هى جزئيات له ذهنية او خارجية والا لكان
الشئ الواحد موصوفا فى حالة واحدة بالاعراض المتضادة مثل كونه ابيض
واسود بل الكلى هو معنى معقول فى النفس يطابق كل واحد من جزئياته
فى الخارج او فى الذهن على معنى ان ما فى النفس لو وجد فى اى شخص من اشخاصه
الخارجية والذهنية اى متشخصا بتشخصه لكان اى ما فى النفس ذلك
الشخص بعينه فكذا له بالقياس الى جميع افراده على السوية من غير تفاوت
اصلا فلئن قيل ان الطبيعة الموجودة فى الذهن لها ايضا هوية فى الذهن

مخصصة بامور ككونها بالنفس وتجردها عن المقدار والوضع فيمتنع اشتراكها
فان كانت الصورة الذهنية كليتها باعتبار المطابقة فالجزئيات ايضا يطابق
بعضها بعضا بمعنى ان الانسانية التي في زيد لو تشخصت بتشخص عمرو لكانت عينه
فيلزم ان يكون الجزئيات كلية قلنا ان الكلية وهي مطابقة الصورة العقلية
لامور متكثرة لا من حيث كونها ذات هوية قائمة بالذهن بل من حيث انها لا
بغيرها من الجزئيات سواء كانت ذهنية او خارجية سواء تقدمت هي عليها
او تاخرت فمن الكلي ما يتقدم على الجزئيات في الاعيان كتصورات المبادي العالية لما
فسمي ما قبل الكثرة ومنه ما يستفاد من الخارج كعلومنا الكلية المنتزعة من
الجزئيات الخارجية فسمي ما بعد الكثرة ومن الافاضل من اجاب عن هذا الايراد
بان الصورة تطلق على كيفية تحصل في العقل هي الة ومراة لمشاهدة ذي الصورة
وعلى المعلوم المتميز بواسطة تلك الصورة في الذهن والموصوف بالكلية ليس هو
الصورة الحالة التي في النفس لكونها شخصية بل هو المعنى المعلوم المتميز عند
النفس بواسطة تلك الصورة الحالة التي هي مثال له لان الكلية المطابقة بالمعنى المذكور
وهي انما يتصور فيه دون الصورة الحالة لكونها لازمة الحلول في النفس بل الوجود
الخارجي فيستحيل ان يكون عين افراد في الخارج وكلما وقع في كلامهم ان الكلي هو
الصورة العقلية بالمعنى بالصورة العقلية انما هو المعنى المذكور لا الصورة الحالة
فان لفظ الصورة كما يطلق على الصورة الحالة يطلق ايضا على المعنى المتميز بها
اما على سبيل التجوز او الاشتراك وانت تعلم ان هذا الكلام مبني على ان المرتسم
في العقل من الاشياء ليست ماهياتها بل امثالها واشباحها المخالفة في الحقيقة
لماهياتها كما ذهب اليه جمع وليس بشيء اذ يلزم منه ان لا يكون للاشياء نحو اخر
من الوجود يخالف النحو الخارجي منه في الاحكام فالحق ان الصورة الانسانية مثلا
الحاصلة في الذهن القائمة بالنفس اذا اخذت معراة عن التشخصات العارضة
بسبب حلولها في نفس شخصية كانت ماهية جوهرية انسانية موجودة ذهنيا
ومعلوما كليا وفي المقام اشكالات كثيرة ليس هنا موضع بيانها وحلها من اراد

ذلك

ذلك فليرجع الى الاسفار الاربعة واما الجزئي فانما يتعين بمشخصاته وهي العوارض
اللاحقة للطبيعة الكلية بسبب الوجود الخارجي مثل الاين والوضع وغيرهما او
تلك العوارض المشخصة هي الامور الزائدة على الطبيعة الكلية لاحقة لان كل كلي
فان النفس تتصوره غير مانع من وقوع الشركة فيه والشخص من حيث هو شخص
مانع عن الشركة فالتشخص بمعنى ما به التشخص زائد على الطبيعة الكلية اذ لو
لم يكن زائدا عليها لما كان الاشتراك والتشخص بالمعنى المذكور قد يكون نفس ذات
الشخص وهويته كتشخص ذات الواجب الذي هو عين وجوده الصادق مفهوم
الوجود المطلق عليه وقد يكون زائدا على هويته وذلك اما بان يكون لازما لها فيكون
نوعه منحصرا في فرده كتشخص العقول الفعالة او بان يكون عارضا لها كالتشخص الافراد
الانسان بالعوارض اللاحقة لهويتها من الكم والاين والوضع والمتى وان شئت
الحق فتشخص الشيء بمعنى كونه ممتنع الشركة فيه بحسب نفس تصوره لا يحصل بالحقيقة
الا بنحو وجوده الخاص له كما ذهب اليه المعلم الثاني فان ما يحصل به التشخص
ان يكون في نفسه بحيث يمتنع عن تصوره الاشتراك وما هو الا الوجود لان كل
شيء كما حققناه في موضعه سواء كان عينا للشيء او زائدا لازما او مفارقا
عنه فاذا قطع النظر عن كون نحو الوجود الخاص لشيء فالعقل لا يابى عن تجويز
الاشتراك فيه وان ضم اليه الف مخصص فان التميز الواقع غير التشخص اولا
للشيء بالقياس الى شيء مشارك له في امر عام والثاني له باعتباره في نفسه حتى
انه لو لم يكن مشارك لا يحتاج الى مميز زائد مع انه لا تشخص في نفسه ولا يبعد ان يكون
التميز يوجب للشيء استعدادا للتشخص فان النوع المادي المنتشر ما لم يكن المادة
مخصصة بالاستعداد لواحد منه لا يفيض وجوده عن المبدأ الاعلى فالعقل على ما
ان تشخص الشيء بنحو العلم الاحساسي اما المشاهدة الحضورية يمكن ارجاعه الى
ما قلناه فان كل وجود خاص لا يمكن معرفته بذاته الا بنحو المشاهدة وكذا ما ذهب
اليه شيخ الاشراق في المطارحات من ان المانع للشركة كون الشيء هوية عينية
لما مر من ان الشركة هي المطابقة للاشياء ولا كل مطابقة بل مطابقة ان يكون

كه هويته عينيه متاصله والهويه ليست فى الحقيقه الا الوجود الخاص للشئ لكن هذا
الشيخ العظيم القدر قد بالغ واكد القول فى ان الوجود امر ذهنى لا هوية له فى
الاعيان والعجب ان التشخص عنده اذا كان بنفس الشئ الذى هو غير الموجود الا
غير الوجود اما نفس الماهية المشتركة او هى مع مادة وعوارض اخرى من كم او وضع
وضع او زمان وهو معترف بان كلا واحد من هذه الاشياء نفس تصورها لا يمنع
الشركة وان مجموع الكليات الكلى فهذه الهوية العينية انما كان خارجا عن الوجود
الخاص الذى خصوصيته بنفس ذاته كما مر فاى شئ منه موجب لمنع الشركة وكذا ما
اختاره بعض المدققين من ان تشخص كل شئ بجزء تحليلى له يمكن حمله على الوجود
فان الوجود لا يمتاز عن الماهية فى الاعيان وما قيل من ان تشخص الشئ بالفاعل
فهو ايضا له وجه فان الفاعل لما يفيد الوجود والوجود عين التشخص فمفيد الوجود
هو مفيد التشخص وقد ثبت ان كل وجود يتقوم بفاعله فكل تشخص يتقوم بفاعل
ذلك التشخص لكن كلامنا فى التشخص الذى هو مفيد التشخص لا فاعل له وكذا ما
هو ان تشخص الشئ بارتباطه الى الوجود الحقيقى الذى هو مبدء جميع الاشياء
لانا قد حققنا فى كتابنا الكبير ان الماهيات انما ترتبط بالجاعل الحق لاجل وجوداتها
لا لاجل مفهوماتها فى انفسها فبالوجود يرتبط كل شئ الى علته وهكذا الى ما هو
علة الجميع فالموجودات فى الحقيقة ظلال واشراقات له تعالى واما ما قال بعض اهل
العلم من ان التشخص بنفس تصوره يمنع الشركة وليس ذلك بسبب مقوماته ولوازمه
المقومات فانها ايضا لا يمنع الشركة فيتعين ان يكون بسبب المادة فيجب حمله على
التميز الذى هو شرط للتشخص فان الهيولى حالها فى التشخص ومنع الشركة بحسب
التصور حال غيرها بل النوع المتكثر الافراد ما لم يختص بالمادة الحاملة لافراده
بوضع خاص لا يوجب تخصصه دون غيره فنعلم ان المادة ايضا غير كافية للتميز فان
كثيرا من الصور والهيآت مما يقع متشخصان منه فى مادة واحدة فى زمانين و
امتياز احدهما عن الاخر لا بالمادة بل بالزمان وهكذا القول فى ما ذهب اليه بعضهم
من ان التشخص بسبب احوال المادة من الوضع والحيز مع اتحاد الزمان فان

منه المميز

منه المميز الفارق بين الشيئين لا ما يجعل الطبيعة شخصية وهذا احكم حيث ان
الوضع مع الزمان مستبدلا مع بقاء الشخص بان المتشخص هو وضع ما من الاوضاع
الواردة على الشخص فى زمان وجوده ولو لا ان مراده من المتشخص علامة التشخص
ولوازم وجوده كيف يصح منه هذا الحكم فان الشخص المادى كزيد مانع من فرض
الشركة فيه بدون اعتبار وضعه وقد يدق على قولهم ان الشيئين من نوع واحد
يمتاز احدهما عن الاخر ان اتحد المحل بالزمان ان الزمان نفسه اذا كان مقدار الحركة
الفلك الاعظم فمحله جسم واحد فيما ذا يمتاز مع وحدة المحل جزء منه من جزء اخر
ان التميز بين اجزاء الزمان بنفس ذواتها فان المسمى بالزمان حقيقة ممتدة متصرمة
وليست لهوية غير اتصال الانتقال والتجدد فالسؤال بانه لم اختص يوم كذا بالتقدم
على يوم كذا وبم امتاز احدهما عن الاخر مع تشابههما وتساويهما فى الحقيقة يرجع
الى مثل ان يقال لم صار الفلك فلكا فان يوم كذا لا هوية له سوى كونه متقدما على
يوم كذا او تميزا ان كما ان تقدم الاثنين على الثلثة طبعا وامتيازه عنها ليس الا
بنفس هويتها المقدارية لانها مع قطع النظر عن الامور الخارجية عن المحل والزمان
عينان حيز فقد علم ان التميز عن المشاركات النوعية قد يحصل بنفس الحقيقة وما
وجد فى كلام الشيخ انه ليس شئ من المعقولات يتشخص بذاته الا الوضع فمراده
لا امتياز عن الغير مع وحدة الزمان فانه لا يحصل الامتياز مع وحدة الزمان الا
بالوضع كما انه لا يحصل الامتياز مع وحدة الوضع الا بالزمان واما امتياز كل وضع
عن وضع اخر كالقعود عن القيام فحاله كحال امتياز زمان ومقدار عن اخر مما يحصل
بنفس حقايقها فالتشخص بهذا المعنى ايضا فقد يكون بنفس الذات كما فى واجب الوجود
وقد يكون بلوازم الذات كالشمس فان الوضع هناك من اللوازم وقد يكون بعوارض
لاحقة فى اصل الوجود وقد بين انه من باب الوضع والزمان لا غير واما تشخص
النفس فبالعلاقة التى بينها وبين البدن والتشخص القوى البدنية فبالبدن
الذى هى فيه

فصل

فى الواحد والكثير واما الواحد فيقع على ما لا ينقسم
من انه لا ينقسم وهذا اولى مما قال من الجهة التى يقال انه واحد لئلا يلزم تعريف

الشئ بنفسه صريحا وانما قيد بالحيثية لينبدرج فيه الواحد الغير الحقيقي فان
الواحد الغير الحقيقي لانقسامه من بعض الوجوه لا يصدق عليه انه لا ينقسم فلا
يندرج في التعريف بدون التقييد وعند التقييد يندرج لانه لا ينقسم من بعض
الحيثيات فالتقييد بالحيثية يفيد ادراج الواحد الغير الحقيقي في التعريف كذلك
واعلم ان الواحد قد يكون عين الوحدة وهو الواحد بما هو واحد وهو احق
الاشياء بالوحدة وقد يكون غيرها وهذا على ضربين وغير حقيقي وهو ما يكون
اشياء متعددة مشتركة في امر واحد وهو جهة وحدتها وهي اما مقومة لتلك
الاشياء او عارض اي خارجة محمولة عليها والاول قد يكون جنسا لها وهو الواحد
بالجنس كالانسان والفرس المتحدين في الحيوان وقد يكون نوعا لها وهو الواحد
بالنوع كزيد وعمرو المتحدين في الانسان والثاني قد يكون محمولا لها وهو الواحد بالمحمول
كالقطن والثلج المتحدين في الابيض المحمول عليهما وقد يكون موضوعا لها وهو الواحد
بالموضوع كالكاتب والضاحك المتحدين في الانسان المحمولين عليه فالاتحاد في
النوع يسمى مماثلة وفي الجنس يسمى مجانسة وفي الكيف مشابهة وفي الكم مساواة
وفي الوضع مطابقة وفي الاضافة مناسبة والواحد الحقيقي هو الذي يكون جهة
الوحدة فيه عين ذاته وان كان الواحد الحقيقي في اصطلاح [illegible] اخص منه كما
سيظهر من كلامه ولا مشاحة في ذلك وهو قد يكون بالعدد اي بالشخص
اما ان لا ينقسم اصلا وينقسم والثاني قد يكون واحدا بالاتصال وهو الذي
ينقسم بالقوة الى اجزاء متشابهة في الحقيقة اما لذاته كالمقدار او بغيره كالجسم
الواحد البسيط فان قبوله الانقسام بواسطة المقدار كالماء وقد يكون واحدا
بالتركيب وهو الذي له كثرة بالفعل وهو الواحد بالاجتماع ومع ذلك اما ان
يكون حاصلا فيه جميع ما يمكن فهو واحد بالتمام وان لم يكن فهو كثير ويسمونه
الناس غير واحد والتمامية اما بحسب الوضع كالدرهم الواحد والصناعة كالبيت
التام او الطبيعة كالانسان اذا كان تام الاعضاء واما الخط المستقيم لقبوله الزيادة
في الاستقامة اياما كان فليس بواحد من جهة التمام بخلاف المستدير فانما حاط

بالمركز

بالمركز من كل جهة فانه واحد بالتمام واما الاول وهو الحقيقي في عبارة المصنف حيث
قال وقد يكون حقيقيا وهو الذي لا ينقسم اصلا فهو اما ان يكون ذا وضع وهو
النقطة الشخصية او غير ذي وضع وهو المفارق كالعقل والنفس الشخصيين وانما
شرف كل موجود لغلبة الوحدة فيه وان لم يكن يخلو موجود ما عن وحدة ما حتى ان
العشرة في عشرية واحدة فكل ما هو ابعد عن الكثرة فهو اشرف واكمل وحيثما انتهى
العدد الى كثرة نهايت نسبة الوحدة اليه الى انها اقل فالاحق بالوحدة الواحد الحقيقي
واحق اقسامه بها ما لا ينقسم اصلا لا في الكم ولا في الحد لا بالقوة ولا بالفعل ولا ينقص
وجوده عن ماهيته واما الكثير فهو ما يقابل الواحد اي ما ينقسم من حيث انه ينقسم
وينقسم بانقسام الواحد ولما كان التقابل من عوارض الكثرة وليس ببعيد ان يتوهم
المتعلم التقابل عند ذكرهما لما بينهما من اللزوم فيتوهم حصول الاشتباه لان فيها ثم
من اقسام التقابل ام لا اورد هذا الية لبيان ماهيته وذكر اقسامه لزوال الاشتباه
الموجب لتحير المتعلم فقال والاثنان اي العرضان عندهم لم يعتبر التضاد في الصنف
النوعية من اتباع المعلم الاول والممكنان عند غيرهم من شيعة الاقدمين فلا يتقيا بالك
وهما اللذان لا يجتمعان اصلا سواء كان بحسب الحمل او الصدق في شيء واحد اي موضوع
على الاعتبار الاول او محل على الاعتبار الثاني من جهة واحدة فخرج بالاولى مثل
الابوة والبنوة المطلقتين لاخراج ابوة زيد وبنوة الموجودتين فيه لانهما
ليسا متضائفتين لجواز تعقل احديهما لا بالقياس الى تعقل اخرى واما المطلقتان
فهما متضائفتان مع جواز اجتماعهما في ذات واحدة لكن بضرورة بوجود المطلق
في ضمن المقيد فلا بد من التقييد بجهة واحدة ليدخل المتضائفان المطلقتان الموجودان
في ذات واحدة في التعريف فانهما وان اجتمعا في موضوع واحد لكنهما بجهتين مختلفتين
فان ابوته بالقياس الى ابنه وبنوته بالقياس الى ابيه وقيد الاجتماع مغن عن ذكر
في زمان واحد كما وقع في كلام بعضهم واقسامه اربعة وجه الحصر ان المتقابلين
ان كان احدهما سلبا للآخر فان اعتبرت في السلب محل قابل لما اضيف اليه السلب في
الجملة سواء كان بحسب شخصه في وقته كعدم اللحية عن الكوسج او لا في وقته كعدم

الوجود وعدمه

عن الاسود او نوعه كعدمها عن المرأة او جنسه القريب كعدمها عن الفرس او
جنسه البعيد كعدمها عن الشجر فبينهما تقابل الملكة والعدم والا فتقابل السلب
والايجاب وان لم يكن احدهما سلبيا للاخر فان كان تعقل كل منهما بالقياس الى الاخر
فتقابل التضايف والا فالتضاد وتحقيقه في وجه الحصر انهما اما وجوديان او لا
وعلى الاول اما ان يكون تعقل كل منهما بالقياس الى الاخر فهما متضايفان او لا فهما
المتضادان وعلى الثاني يكون احدهما وجوديا والاخر عدميا فاما ان يعتبر في العدم
محل قابل للوجودي فهما العدم والملكة او لا فهما السلب والايجاب لكن يرد عليه
الاعتراض من وجهين الاول جواز كونهما عدميين بان يكون احدهما مضافا الى
الاخر كالعمى وعدم العمى الثاني ان وجود الملزوم لمحل يقابل انتفاء اللازم عن ذلك
كوجود الحركة لجسم مع انتفاء سخونته اللازمة لها عنه وهذا التقابل غير داخل في
السلب والايجاب والعدم والملكة اذ المعتبر فيهما ان يكون العدمي عدميا لذلك
ويمكن الجواب بالفرق بين التقابل بالذات وبالعرض والتقابل في المثال
المذكور انما هو بين السخونة وانتفائها لكن لما كان انتفاؤها مستلزما لانتفاء
الحركة صار متقابلا للحركة ثانيا وبالعرض احدها الضدان وهما الموجودان اي
الوجوديان والوجودي ما لا يكون السلب جزءا من مفهومه سواء كان موجودا
او لا غير المتضايفين سواء كان بينهما غاية التباعد والخلاف كالسواد والبياض
او لم يكن كذلك كالحمرة والصفرة وقد يكون احدهما على التعيين لازما للموضوع
كالبياض للثلج والسواد للقار وقد لا يكون وح اما ان يمتنع خلو المحل عنهما كالصحة
والمرض للانسان او يمكن كالثقل والخفة للفلك وثانيها المتضايفان وهما امران
وجوديان تعقل كل واحد منهما بالنسبة الى الاخر كالابوة والبنوة فان احدهما
لا تعقل الا مع الاخرى وبالعكس يعني التضايف اعم من ان يكون تقابلا او تماثلا
او تضادا او غير ذلك بل جنس لها فكيف يجعل قسما من التقابل اخص منه مطلقا ومباينا
للتضاد لانا نقول مفهوم التضايف اعم من مفهوم التقابل ومفهوم التضاد القا
لا قسامها وهذا لا ينافي كون معروض التقابل اعم منه ومعروض التضاد مباينا له

مفهوم

مفهوم التضاد وكل منهما من حيث هو هو مندرج تحت المضاف ومن حيث الصدق
على افراد اعم منه او مباين له فلا منافاة وثالثها المتقابلان بالعدم والملكة
وهما امران يكون احدهما وجوديا والاخر عدميا اي عدما لذلك الوجودي عما من شأنه
كان بحسب شخصه في ذلك الوقت او غير الوقت او بحسب النوع او بحسب الجنس قريبا كان
او بعيدا لكن يعتبر فيهما موضوع قابل لذلك الوجود كالبصر والعمى والعلم و
الجهل واعلم ان ما ذكر في تفسير التضاد وتفسير الملكة والعدم هو الذي اورده
الفلاسفة في علم الميزان واما في الالهيات فقد اعتبروا في كل منهما قيدا اخر وهو في
المتضادين كونهما غاية التباعد وفي الملكة والعدم ان يكون العدمي سلب
الوجودي عما من شأنه ان يكون في ذلك الوقت كعدم اللحية عن الكوسج دون عدمه
عن الامرد وكل واحد منهما بالمعنى الاول اعم منه بالمعنى الثاني عموم المطلق من
المقيد الا ان المطلق من التضاد يسمى بالمشهوري فيما بين عوام الفلاسفة
والمقيد بالحقيقي لكونه المعتبر في علومهم الحقيقية والملكة والعدم بالعكس
ليشمون المطلق بالحقيقي والمقيد بالمشهوري والقدح الذي يلزم من انحصار
التقابل في الاقسام الاربعة من تقابل الاعمى والمردة وتقابل البصر
عن العقرب والشجر لكونه خارجا عن التضاد وعن الملكة والعدم على التفسير
تفصوا عنه بان الحصر انما هو باعتبار المعنى الاعم اعني المشهوري من التضاد والحقيقي
من الملكة والعدم ليدخل امثال ذلك فيه وههنا اشكال من وجهين الاول ان
الضدين في اصطلاح المنطق كما صرح به الشيخ الرئيس وغيره لا يلزم ان يكونا وجوديين
بل قد يكون احدهما عدميا للاخر كالسكون للحركة والظلمة للنور والعجمة للنطق
والانوثة للذكورة والفردية للزوجية وفي كلام بعضهم انه يدخل فيه بعض اقسام
الملكة والعدم اعني ما يوجد فيه التعاقب على موضوع واحد بناء على
ذلك في التضاد المشهوري فعلى اي تقدير لا يكون قسيما للتقابل الملكة والعدم
وتقابل الايجاب والسلب الثاني ان غاية الخلاف شرط في التضاد المشهوري
ايضا كما هو مصرح به في كلام الحكماء كالشيخ وغيره فيلزم خروج تقابل السواد والحمرة

لكونه المشهوري

مثلا من الاقسام وقد اشتهر بعضهم وسموا مثل ذلك بالتعاند فزيد عنه
قسم خامس في اقسام التقابل والحق خلافه فان تقابل الاوساط تضاد حقيقي
كتقابل الاطراف بيان ذلك ان كل مرتبة من السواد مثلا مشتمل على طبيعة السواد
المطلق الذي لا يقبل الاولا الاضعف عند المشائين وعلى خصوصية وهي بالنسبة
الى مرتبة اخرى تحتها سواد وبالنسبة الى مرتبة اخرى فوقها بياض كما قال الشيخ
في الشفاء السواد الحق لا يقبل الشدة والضعف بل الشيء الذي هو سواد بالقياس
الى الاخر فاذا تحقق ذلك فنقول كل وسط من اوساط السواد باعتبار نفسه في
حكم الطرف ولا تفاوت بينهما باعتبار الطبيعة وكذا باعتبار مقايسته الى سواد
دونه في المرتبة او الى البياض الطرف او الى البياض الوسط اذ كونه سوادا ضعيفا
انما يتحصل اذا قيس الى سواد اشد لكن اذا قيس اليه يكون ذلك سوادا بالنسبة الى
هذا وهذا لا يكون سوادا بالنسبة اليه بل بياضا لا فرق بينه وبين البياض الطرف
في هذه الملاحظة وكذا حكم اوساط البياض فثبت ان التضاد الحقيقي كما يوجد
بين الاطراف يوجد بين الاوساط فان لها جميع الاختلاف والتوافق والتقابل انما هو بالاعتبار
الاول فلا يزيد بالتقابل انما هو بالاعتبار الاول فلا يزيد في التقابل قسم خامس
ورابعها المتقابلان بالسلب والايجاب وتقابلهما يسمى بالتناقض وهو قد
يطلق على ما بين القضايا ويلزمه امتناع اجتماع المتقابلين صدقا وكذبا
في نفس الامر كزيد فرس وزيد ليس بفرس وقد يطلق على ما بين المفردات وهو
ما بين المفهوم ورفعه في نفس الامر كالفرسية واللافرسية او بحسب الانتساب
الى شيء اخر بالحمل كزيد فرس منهما وزيد لا فرس فان كل مفهوم اذا اعتبر في نفسه
وضم اليه مفاد كلمة النفي حصل مفهوم اخر في غاية البعد عنه فلا يعتبر في شيء منهما
صدق او لا صدق على شيء فاذا حمل على شيء مواطاة او اشتقاقا كان اثباته
له وسلبه له ايجاب سلب المحمول وانما يتنافيان صدقا لا كذبا لجواز ارتفاعهما
عند عدم الموضوع قال الشيخ في الشفاء ان المتقابلين بالايجاب والسلب
فيما لا صدق فيه كالفرسية واللافرسية ولا تركيب كقولنا زيد فرس وزيد

ليس بفرس

ليس بفرس فان اطلاق هذين المعنيين على موضوع واحد في زمان واحد محال
وقال ايضا معنى الايجاب وجود اي معنى كان سواء كان باعتبار وجوده في نفسه
او وجوده لغيره ومعنى السلب سلب وجود اي معنى كان سواء كان لا وجودا في
نفسه او لا وجوده لغيره انتهى ومن احكام الايجاب والسلب ان تقابلهما انما
يتحقق في الذهن او اللفظ مجازا دون الخارج واليه الاشارة بقوله وقد كان في
الضمير لا في الوجود لان التقابل نسبة وتحقق النسبة فرع تحقق المنتسبين والحد
المنتسبين في هذا القسم من التقابل سلب الاخر فهما اعتباران عقليان لا خارجيان
فالنسبة بينهما اعني التقابل انما كانت في اعتبار العقل لا في الواقع واما عدم الملكة
فلاحظ من التحقق باعتبار انه عدم امر موجود له قابلية التلبس فقابل لهذا
العدم وهذا القدر من التحقق الاعتباري كاف في تحقق النسبة في الخارج فان كل
شيء مرتبة من الوجود ومرتبة من النسبة في الوجود في كونها متشبهة من موجود محقق
في الخارج اي نحو كان من التحقق **فصل** في المتقدم والمتاخر المتقدم يقع
باعتبار التقدم على خمسة اشياء بحسب الاستقراء المشهوري وقد ذكر بعضهم
في بيان الانحصار ان التقدم اما ان يكون بحيث يقتضي عدم الاجتماع بين المتقدم
والمتاخر في الوجود او لا الاول هو المتقدم بالزمان والثاني اما ان يكون محتاجا
اليه المتاخر او لا والاول اما ان يكون المتقدم فاعلا وهو العلي او لا وهو الطبع
والثاني اما ان يعتبر فيه مبدأ يكون الاقرب منه متقدما وهو الرتبي او لا وهو الشرفي
وهذا الوجه انما يتم لو تم بانضمام الاستقراء اليه لما في الاخير من المناقشة احدها
المتقدم بالزمان وهو الذي لا يجتمع المتقدم مع المتاخر في زمان وهو كتقدم
بعض اجزاء الزمان على بعض وكتقدم موسى على عيسى لكن الاول بالذات
والاخر بالعرض والثاني المتقدم بالطبع وهو الذي لا يمكن ان يوجد الاخر
اي المتاخر الا وهو موجود معه او قبله ليشمل العلة وقد يمكن ان يوجد هو
الا وهو موجود ولا يخفى عليك ان هذا لا يصدق على تقدم الجزء الصوري على
المركب فالاولى ان يقال هو ما يكون محتاجا اليه المتاخر ولا يكون علة تامة له

كتقدم الواحد على الاثنين قيل ينبغي ان يزاد في تعريفه قيد كونه غير مجتمع معه
ليخرج عنه المتقدم بالعلية واعترض عليه بانه ان اراد بالمؤثر الفاعل المستجمع
لشرائط التاثير فلا حاجة الى القيد المذكور لخروجه عن قوله وقد يوجد دون
الآخر بوجود وان اراد المؤثر في الجملة فالتقييد به مضر لان تقدم الفاعل الغير
المستجمع على المعلول تقدم بالطبع فاذا زيد هذا القيد لم يكن التعريف جامعا
الثالث المتقدم بالشرف كتقدم ابي بكر على عمر واعلم ان الترتيب بين الشيئين
في الخسة والدناءة مندرج في هذا القسم الرابع المتقدم بالرتبة وهو ما كان
اقرب من مبدأ محدود او كان نفس المبدأ المحدود سواء كان بحسب الحس وضعا
ان كان الترتيب بحسب كترتيب الصفوف في المسجد منسوبة الى المحراب او
بحسب العقل طبعا ان لم يكن الترتيب بحسب الوضع كترتيب الاجناس والانواع سواء
اخذ من الجنس العالي فيكون كل ما اعلى اقدم او اخذ من الشخص فيكون الامر
بالعكس والخامس المتقدم بالعلية وهذا التقدم من جهة العلية العقلية
التي بين المؤثر المستجمع بشرائط التاثير وبين معلوله وهو بالحقيقة تقدم العلية
كما هو مصرح به في كلام بعض الحكماء كتقدم حركة اليد على القلم وان كانا
معا في الزمان اعلم ان ههنا قسما آخر من التقدم وهو ما بحسب الماهية كتقدم
مقومات الماهية عليها مع قطع النظر عن اعتبار الوجود او العدم بل بحسب اصل
الجوهر الذات والذاتي لا يقال انه مندرج تحت التقدم بالطبع لصدق تعريفه
عليه لانا نقول لا شبهة في انه يوجد بهذه الاقسام الثلثة من التقدم اعني بالطبع
وبالعلية وما هو بالماهية قدر مشترك وهو كون الشيء مفتقرا اليه بالذات
فعلى هذا ينبغي ان يكون الاقسام الاولية للتقدم اربعة لا خمسة لكنهم لم يكتفوا
بالقدر المشترك بين النوعين منه وهما بالطبع وما بالعلية ليتخص التقدم
في الاربعة مع ان التقليل في الاقسام مطلوب لاجل نكتة نذكرها الان فاذا
لم يفعلوا كذلك لاجلها يجب عليهم ان يذكروا هذا القسم ايضا اي التقدم بحسب
الماهية ولم يهملوه والنكتة ان اطلاق التقدم على اقسامه ليس بحسب اللفظ فقط

ولا بحسب الحقيقة

ولا بحسب الحقيقة والمجاز بل بحسب المعنى المشترك وهو ان يكون للمتقدم بينهما و
الا كان بحسب الحقيقة على سبيل التفاوت والتشكيك وذلك المعنى المشترك
هو ان يكون المتقدم من حيث هو متقدم شيء ليس للمتاخر ولا يكون ذلك
الشيء للمتاخر الا وهو موجود للمتقدم وذلك هو ملاك التقدم وبحسب اختلافه
وتعدده يختلف الاقسام ويتعدد فاذا كان اختلاف في معنى التقدم تابعا
لاختلاف في المعاني التي فيها التقدم فكان ملاك التقدم في العدد والطبع مختلف
مختلفان باعتباره لان ذلك في الاول نفس الوجود بمعنى ان الوجود حاصل للمتقدم
من حيث لم يكن حاصلا للمتقدم للمتاخر ولا يكون حاصلا للمتاخر الا حين يكون
حاصلا للمتقدم من دون اعتبار الافادة والايجاد كتقدم الواحد على الاثنين
وفي الثاني وجوب الوجود فان الوجوب حاصل للعلة في مرتبة امكان المعلول
وللمعلول وجوب وجود حاصل من العلة وان كانا معا في الزمان فكذلك ملاك
التقدم في ما يكون بحسب الماهية مخالف لملاكين يجب ان يكون هذا التقدم مخالف
التقدمين الآخرين اذ الملاك فيه اصل تجوهر الماهية وتقومها فان ماهية الجنس
تحصلت في مرتبة لم يتحصل في تلك المرتبة ماهية نوعية وما تحصلت هذه في مرتبة
من المراتب الا وقد تحصلت تلك معها وقبلها فيكون الجنس متقدما على نوعه باعتبار
اصل التقوم مع قطع النظر عن الوجود فثبت ان هذا نحو آخر من التقدم وان
كان يجمع الثلثة معنى واحد هو التقدم الذاتي اعم من ان يكون التفاوت في
اصل الوجود او في عارضه الذي هو الوجوب او في معروضه الذي هو الماهية
ولا يخفى عليك ايضا ان تقدم الفاعل التام على معلوله تقدم بالماهية عند الاشراقيين
القائلين بالجعل البسيط الذين جعلوا التاثير والتاثر في اصل الماهية ويتفرع على
ذلك كون الجوهر مختلف ويتفرع على ذلك كون الصدق مقولا بالتشكيك على
افراده اذا كان الجواهر بعضها علة لبعض وهم وقد التزموا ذلك وقالوا جواهر
العالم الاول في ظلال الجواهر العالم الاعلى وما عند اصحاب المعلم الاول فتقدم
العقل على الهيولى مثلا وكذا تقدم الهيولى والصورة على الجسم ليس الا بحسب الوجود

لا الماهية وليس عندهم جعل الجوهر على العقل مقدما على جعله على الهيولى وان كان
وجود العقل متقدما على وجود الهيولى ولا الهيولى في انها هيولى مفتقرة الى العقل
بل مفتقرة اليه في وجودها وكذا حال الجسم بالنسبة الى جزئيه اقول ومما يستغرب
ان جماعة من المتأخرين لم يجوزوا التفاوت والتشكيك في ذاتيات الاشياء
وماهياتها بوجه من الوجوه مع ذلك انهم ذهبوا الى ان الوجود امر عقلي لا تحقق
له في الخارج فاتحدوا ووافقوا في الاول رأي المشائين من اصحاب المعلم الاول وفي الثاني
رأي القدماء والفارسيين فاذا كانت العلة والمعلول كلاهما جوهرين يلزمهم ان يعترفوا
بان جوهر العلة في باب الجوهرية اقدم من جوهر المعلول مع قطع النظر عن
الوجود او التأثير لا ماهية في الوجود عندهم على ما اعتقدوا وهم تحاشوا عن
ذلك وهذا عجيب منهم واما المتأخر فيقال على ما يقابل المتقدم في جميع اقسامه فيكون
اقسامه وكذا المعية لكن في المعية قسم اخر وهو المعية في الوجود فقط كالمعية التي
ليس بينها علاقة ذاتية ولا يكونان زمانيين حتى يكون ان المعية زمانية سواء
كان احدهما زمانيا وهو المسمى بالدهر او لا يكون وهو المسمى بالسرمد بل المعية
بين الزمانيات اذا اعتبرت حال وجوداتها مع قطع النظر عن تغيراتها الزمانية
معية غير زمانية وقد وقع في كلام الاوائل ان نسبة الثابت الى الثابت سرمد
ونسبة الثابت الى المتغير دهر ونسبة المتغير الى المتغير زمان واعترض عليهم الامام
الرازي قائلا في كتاب المحصل ان هذا التهويل خال عن التحصيل لان المفهوم من
كان ويكون لو كان امرا موجودا في الاعيان لكان اما ان يكون قار الذات فيلزم
ان لا يوجد في المتغيرات وان كان غير قار الذات استحال وجوده في الثوابت
وهذا التقسيم ايضا مع العبارات وقال خاتم الحكماء في نقده انه لا شك ان وقوع
الحركة مع الزمان ليس كوقوع الجسم القار الذات الثابت الوجود مع الزمان
وليس كوقوع القار الذات الباقي مع القار الذات الغير الباقي كالسماء مع
الارض وذلك الفرق معقول يحصل سواء كان تهويلا او غير تهويل وليس معية
المتغير والثابت مستحيلا واذا تقرر اختلاف في المعاني فللمصطلحين ان يعبروا عن

كل معنى

كل معنى بعبارة يرون انها مناسبة لذلك المعنى ولا يعنى بالتهويل ههنا كثرة
العبارات على المعنى **فصل** في القديم والحادث القديم بالذات هو الذي
لا يكون وجوده من غيره فكل ما كان كذلك لا يكون اقدم من وجوده وجود فلا في مرتبة
وجوده وجود بان يكون بينهما معية ذاتية لاستلزامها التعلق بالغير فلا يمكن ان
يكون له مادة وموضوع وصورة ولا غاية لان هذه الاشياء توجب التأخر الذاتي
وتسقط الاولية فالقديم بالزمان هو الذي لا اول لزمان وجوده كالاجسام و
الفلكية عند جمهور الفلاسفة واما الابداعيات العقلية فالخروج جوهرها عن افق
الزمان وعدم اتصافها بشيء من القدم والحدوث الزمانيين فالحكم بان
الجميع فهو ارفع واقدس من ان يقع في الزمان كما قيل ليس عنده صباح ولا مساء
فما وقع في بعض الشروح من ان القديم بالذات اخص مطلق من القديم بالزمان
غير مستقيم والمحدث بالذات هو الذي يكون وجوده من غيره كالممكنات و
المحدث بالزمان هو الذي لزمانه ابتداء فقد كان وقت لم يكن هو فيه موجودا
ثم انقضى ذلك الوقت وجاء وقت صار هو فيه موجودا كالاشخاص الكائنات
العنصرية وقد يستعمل كل من القديم والحادث بازاء معنى اخر اضافي فيقال القديم
الشيء الذي هو اعتق واسبق بالقياس الى ما هو اقرب عهدا ويقال للاقرب
الحادث اليه وقد يفسر القديم والحادث الاضافيان بامرين لا بزمان دخل
فيه المسبوق الا وقد كان سابقه داخلا فيه واما السابق فقد دخل في زمان
ولم يكن المسبوق داخلا فيه وكل حادث زماني فهو زماني مسبوق بمادة و
محلها اعم من الموضوع والهيولى والبدن لان الحادث الزماني اما ان يكون
عرضا او صورة او نفسا ومدة وهذا ظاهر من مفهوم الحادث الزماني وبيان
الحكم الاول قولهم لان امكان وجوده سابق على وجوده ولا امكان قبله اي
قبل وجوده ممكنا لذاته بل ممتنعا لذاته لعدم احتمال كونه واجبا مع سبق
العدم وح اما ان يصير ممكنا في وقت وجوده فيلزم انقلاب الشيء من
الامتناع الذاتي الى الامكان الذاتي وهذا لا يستلزم تخلف الذات عن نفسها

واما ان يصير واجبا فيشبه لاستحالة لزوم الانقلاب مع مسبوقية الواجب بالعدم
وذلك الامكان امر وجودى اى ثابت وان ثبوته على نحو ثبوت العدميات
والاضافات التى تتصف بها الاشياء فى الخارج والا لما كان الممكن متصفا به قبل
وجوده فى الواقع اذ لا فرق بين قولنا امكانه لا وبين قولنا لا امكان له فلو كان
الامكان منفيا لم يتصف الحادث به هف فثبت ان للامكان نحوا من الثبوت
الخارجى وهذا القدر كاف فيما نحن بصدده من اثبات المادة وما فى حكمها
للحوادث وعلى ما قررنا كلام المحقق يندفع عنه كثير من الشكوك منها ان المفارقات
ممكنة الوجود تجب تهيؤاتها قبل اتصافها بالوجود متقدمة بالذات فيلزم ان يكون
امكانها قائمة امر غيرها فكانت مادية هف ووجه الاندفاع ان اتصافها بالامكان
ليس فى الواقع بل فى مرتبة تهيؤاتها من حيث هى هى وانما الثابت لها فى الواقع الفعلية
والوجوب بتحصيل الفاعل الحق اياها وتلك المرتبة وان كانت من مراتب الواقع
لكن الواقع اوسع منها فلا ينافى سببية ضرورة الوجود فى مرتبة من الواقع ضرورية
فيه والمشروط فى ذلك ان الامكان صفة سلبية والاتصاف بامر سلبى فى نحو من
انحاء الواقع لا يوجب الاتصاف به بخلاف الامر الوجودى فان الاتصاف به فى
مرتبة توجب الاتصاف به فى الواقع وحاصل الكلام ان الامكان فى المفارقات
يجامع الفعلية فلا يتكثر بسببها الذات الموصوفة بهما بخلاف امكان الحوادث
المغاير لوجودها فى الثبوت الخارجى فانه يحتاج الى حامل مغاير يغاير ذلك
الحادث كما علمت فى بحث الهيولى ومنهم من اجاب عن هذا الشك بان الامكان
فى المفارقات بمعنى اخر وهو انه متى علمناها علمت انها بحيث لا ماحق
فيه فان الحادث يمكن ان ينعدم مع بقاء علته لنقصان يعرض لجوهره وهو غير
صحيح اما اولا فلان الامكان الذى هو قسيم الوجوب والامتناع مشترك فى
الجميع بمعنى واحد ونابع الامكان اذ نفس الامكان سواء كان فى الابداعيات
او فى الكائنات واما ثانيا فلان انعدام الشىء مع بقاء علته غير معقول اذ الشىء
يجب وجوده بوجود علته ويستحيل عدمه مع دوام علته سواء كانت العلة بسيطة

[illegible]

دائمة

دائمة او مركبة فاسدة ولو دامت العلة المركبة لدام معها المعلول فترتب المعلول
على علته غير متفاوت فى الدائم وغير الدائم ذكر الشيخ الاشراقى فى المطارحات ان
اصلح ما يجاب به ههنا ان القوة فى الكائنات ليس معناه الامكان الذى هو عدم
ضرورى الوجود والعدم وان كان هذا الامكان يقع بمعنى واحد على الدايم وغير
الدائم بل هذه هى القوة الاستعدادية التى لا تجتمع مع وجود الشىء والامور الدائمة
لا يتقدمها استعداد اصلا اقول هذا الجواب ايضا لا يحسم مادة الشبهة اذ مبناها
على اخذ الامكان فى الحجة المذكورة بالمعنى القسيم للوجوب والامتناع فاذا اخذ
الامكان بمعنى الكيفية الاستعدادية التى بها تناسب صدورها بعض الحوادث دون
غيرها عن جاعلها المتساوى النسبة الى الجميع لم يمكن اتمام الحجة على الوجه
المذكور بل الحق ان الامكان الماخوذ فى الحجة هو الامكان الذاتى الذى
يتصف به جميع المهيات لكن الفرق بين المبدع والكاين ان حامل الامكان فى
المبدع هو مهيته باعتبار بعض الملاحظات العقلية التى تحلل العقل المطلق
البسيط فيه الى مهية ووجود ويحكم عليها بالامكان بخلاف الكاين فان حامل
امكانه فى الحقيقة وجود شىء اخر غير مهيته فالامكان فى الجميع بمعنى واحد لكن
يفتقر فى الكاين كاشف عن مادة سابقة وكيفية حاصلة فيها يطلق عليها
الامكان الاستعدادى بها يزول عدم مناسبة ذلك الكاين لصدوره عن
المبدأ الفياض وتلك المناسبة حاصلة فى الابداعيات بحسب ذاتها من دون
الاحتياج الى امر اخر يقربها الى مبدئها فهى بمجرد امكاناتها الذاتية وحيثية
مبدئها الجواد صادرة عنه بخلاف الكواين الفاسدة فان الامكان الذاتى فيها
مع شىء اخر خارج عن ذواتها يلحق موادها ويقربها الى فاعلها التام بعد
كونها بعيدة المناسبة لم ... منها النقض بالامتناع والعدم بان يقرر ما ذكره
من عدم الفرق بين امكانه لا وبين لا امكان له لو كان له حينما لكان جاريا فى
الامتناع والعدم بان يقال لا فرق بين قولنا امتناعه لا وبين لا امتناع له وكذا
عدمه لا وبين لا عدم له فلو لم يكن كل منها وجوديا لم يكن الممتنع ممتنعا والمعدوم

معدوما والحل في الجميع ان يقال قولنا امكانه لا معناه انه متصف بصفة عدمية
هي الامكان وقولنا لا امكان له معناه سلب تلك الصفة العدمية عنه وكما انه
فرق بين اتصاف الشيء بصفة ثبوتية وبين سلب اتصافه بها كذلك ايضا فرق بين
اتصاف الشيء بصفة عدمية وبين سلب الاتصاف بها ووجه الاندفاع ان المقصود
من كون الامكان وجوديا ليس الا كونه ثابتا للشيء بحسب الخارج وان كان كثبوت
الشيء للشيء في ايجاب سلب المحمول في القضية الخارجية لان هذا القدر من التحقق
تكفي في بيان ما نحن بصدده من وجود المادة في الخارج لان ثبوت الشيء للشيء
كان للاخر يستدعي وجوده ان ذهنا فذهنا وان خارجا فخارجا وامكان الحوادث
لما كان صفة ثابتة لها في الخارج حتى تكون القضية التي يقع الامكان في محمولها
قضية خارجية وان كانت معدولة المحمول يستدعي نحوا من الثبوت الموجب
لتحقق الموضوع في الخارج والا لم يكن الموضوع موصوفا به وهذا معنى قوله لا
فرق بين قولنا امكانه لا ولا امكان له واما العدم والامتناع فلا نم لا اتصاف
بهما بحسب الخارج بل الاتصاف بهما انما يكون بحسب الحقيقة الخارجية فعدم ثبوتهما
على الوجه الذي قررناه لا يستلزم عدم الاتصاف فيحصل الفرق هناك بين
قولنا امتناعه لا وامتناع له لان صدق الاول لا يوجب صدق الثاني على
لو فرض كون الاتصاف بحسب الواقع لم يستدع وجود موضوع في الخارج متصف
به لكن ذلك الموضوع ليس مادة لذلك الممتنع بل يكون مادة لنقيضه كما في
بالقياس الى الصورة الجرمية قال بعض الشارحين معنى قولنا امكانه هو لا
امكانه صفة سلبية والصفة السلبية انما تتحقق بتحقق موصوفها والموصوف
هاهنا هو الحادث معدوم فيكون امكان الحادث قبل وجوده معدوما
هو معنى قولنا لا امكان للحادث قبل وجوده والفارق لم يتفطن بمعنى الكلام
حيث حمله على عدم الفرق بين القولين بحسب المفهوم وليس كذلك بل المراد ان كون
الامكان صفة سلبية يستلزم عدم تحققه قبل الحادث لعدم موصوفه وهو
الحادث وبين المعنيين بون بعيد اقول هذا الجواب في غاية الركاكة

لوجوه

لوجوه الاول انه لو صح ما ذكره لزم ان لا يكون الممتنع ممتنعا لان المعدوم معدوما ما
لعين ما ذكره من عدم الفرق بين قولنا امتناعه معدوم ولا امتناع له
علم له الثاني انه معارض بانه لو كان الامكان وجوديا لم يكن الحادث ممكنا
قبل وجوده اذ الصفة الوجودية انما تتحقق بتحقق موصوفها والحادث لم يوجد
بعد فلم يكن قبل وجوده ممكنا والجواب بانه قائم بالمادة مشترك الالزام الثالث
ان قوله الصفة السلبية انما تتحقق بتحقق موصوفها ان اريد تحقق الموصوف
تحققه في الخارج منقوض بالمعدومات الذهنية وان اريد تحققه اينما تحقق فمم
واللازم منه عدم اتصاف الحادث بالامكان قبل وجوده اتصافا خارجيا ولا
يلزم منه عدم كونه كذلك الشيء في موضوعه بالقوة وهو صفة للموضوع من حيث
هو بالقياس اليه فبالاعتبار الاول يكون كعرض في موضوع وبالاعتبار الثاني
يكون كاضافة المضاف اليه فاتصاف الموضوع بالامكان حال عن خارجي له و
اتصاف الموضوع بالامكان الحادث قبل الوجود حال عقلي له وحالها لم يكن وجود
الحادث الا في غيره فلم يمتنع ان يقوم امكانه ايضا بذلك الغير والامكان لا يكون
قائما بنفسه اذ لو كان كذلك ما اتصف به شيء من الممكنات وما كان اتصاف
بعض الاشياء به اولى من غيره ولان امكان الوجود انما هو بالاضافة الى ما هو
اي الامكان امكان الوجود له اي مهية والحاصل ان امكان الوجود بالنسبة
بين الوجود وذات الممكن والنسبة من الاعراض بل هي اضعف الاعراض فلا يكون
قائما بنفسه فيكون بمحل موجود وليس ذلك المحل الموجود نفس ذلك الحادث
لعدم وجوده بعد ولا ذات الفاعل بناء على ما توهم من ان امكان الشيء هو
اقتدار فاعله عليه لتعلق الاقتدار بالفاعل وعدمه بامكان معلول وعدمه
اذ يقال هذا مقدور لانه ممكن وذلك غير مقدور لانه غير ممكن فلا يكون حكمه
عين المقدورية فذلك المحل الموجود اما امر منفصل عن الحادث او متعلق
به واستحالة الاول معلوم لان حامل قوة الشيء لا يكون امرا مباينا له
عنه اذ ليس كونه امكانا للحادث ح اولى من ان يكون لغيره فتعين الثاني

وهو المادة فكل حادث تسبقه امكان وجوده والهيولى والهيولى لا يعرض حدوثها
الا على سبيل الابداع والا لكان يسبقها هيولى وامكان فيصير الهيولى صورة او
هيئة فيه فلا يكون هيولى وهو محال فلا حادث الا مادية قوة وجود في هيولى
وذلك اما ان يكون مع المادة كالنفس او في المادة كالصورة او في المادة كالعرض
واحتياج الحادث الى المادة من وجهين احدهما ان استعداد المادة شرط في
وجوده فانه اذا كان الفاعل مفارقا لا يتغير فحدوث الحادث لتجدد القابل او ما
في حكمه وحصول استعداده بعد عدم كونه مستعدا والا يلزم من وجود الحادث
في وقت مخصوص دون غيره من الاوقات ترجيح بلا مرجح والثاني ما اشار اليه الماتن
في قواسم في فعله الذي به يتحقق تمامه وكل وهيولى للمتفاسدات واحدة والا
لكان الفاسد فسد مع مادته والكاين حدث مع مادته فيكون الهيولى فاسدا
وكاينا وهذا قال الشيخ في المبدء لم لا يجوز ان يكون الحادث جوهرا مجردا عن
حالاته في جوهر اخرى كذلك ولم يقم دليل على امتناع ذلك او عرضا قائما بجوهر غير
جسماني فان العلوم العقول والنفوس بل كيفياتها القائمة على الاطلاق اعراض
موضوعاتها ذوات العقول والنفوس وليست باجسام ولا يمكنهم تعميم الجسم
بحيث يتناول الجسم وغيره اذ يبطل ح ما فرعوا على هذه القاعدة مثل ما سيجيء
من ان العقول لجميع كمالاتها بالفعل لا يكون بعضها بالقوة توجب ان يكون
العقول مادية لان كل حادث لا بد له من مادة اقول قد حققنا في مبحث
الهيولى ان جهة الامكان الاستعدادي والقوة يرجع مطلقا الى الهيولى وان
الهيولى لا حقيقة لها سوى الاستعداد فالعقول لقوام جواهرها وشرفها
وفعلية وجودها لا يمكن ان تكون مادة لصورة حادثة او موضوعا لعرض
حادث لفقد القوة والامكان فيها لانها من لوازم الهيولى بل عين الهيولى وذات
العقول صورة مجردة ليست جوهرها جوهرا استعداديا بل صورية محضة
كما برهن عليه في كتب المعلم ارسطو والفارابي وفي كتب الشيخ الرئيس ايضا
كالشفاء والنجاة والتعليقات والمبدء والمعاد واما النفوس سواء كانت

فلكية

فلكية او انسانية فهي وان كانت محلا للحوادث مثل الاشواق والعلوم المتجددة في
السانحة لها من مبادي العالية فاستعداد تلك الحالات المتجددة فيها لاجل
تعلقها بالمواد فجهة القوة ايضا ترجع الى الهيولى فانها قد علمت آنفا انها
من حيث الذات وان كانت مجردة لكنها من حيث الافاعيل والانفعالات مادية
فما ذهب اليه الفلاسفة من ان كمالات العقول فطرية لها وليس لها حال منتظر
حتى يعم ذلك على المسئلة المذكورة حق لا ريب فيه ولا بطلان تقريره

فصل

في القوة والفعل لفظ القوة كان معناه المتعارف عند الجمهور تمكن الحيوان
من الافعال الشاقة ثم نقل منه الى سببه المسمى قدرة وهي صفة بها يتمكن الحيوان من
الفعل وتركه بالارادة ونسبتها الى الطرفين بالسوية ثم الى لازمه وهو كون
الحيوان بحيث لا ينفعل سريعا ولا يتأبى عن التأثير ثم عمم فاستعمل في كون الشيء
مطلقا بهذه الحيثية ونقل ايضا من القدرة الى لازمها بالنسبة الى المقدور و
هو امكان حصوله مع عدمه اي القوة الانفعالية التي لا تجامع الفعل وهو الذي
يتوقف عليه وجود الحادث كما مر وهذه القوة قد تكون نحو شيء واحد
مقابلة كقوة الفلك على قبول الحركة فقط وقد تكون نحو الشيء وضده جميعا
وقد يكون في شيء قوة لقبول اخر دون حفظه وقد تكون فيه قوة القبول و
الحفظ جميعا والاول كالماء والثاني كالارض والهيولى الاولى فيها قوة قبول
لسائر الاشياء وان تخصص قبولها لبعض الاشياء دون بعض بتوسط امر
حاصل فيها كما يتعين بواسطة الرطوبة لسهولة الانفعال والفرق بين
القوة بهذا المعنى والاستعداد ان القوة تكون قوة على الشيء وضده بخلاف
الاستعداد وان القوة قد تكون قوة على الشيء بعيدة وقريبة دون الاستعداد
ونقل ايضا من القدرة الى ما هو كالجنس لها من المؤثرية الى اعم من القسر
والايجاب اي مبدء التأثير والقوة بهذا المعنى هي التي ذكرها المص بقوله
هي الشيء الذي هو مبدء التغير في آخر سواء كان من الصور الجوهرية او
الاعراض فان صدور الحرق من الحديدة الحامية انما كان باعتبار الحرارة

وليس المراد بالمبدأ ههنا المبدأ الفاعلى اذ الطبيعة بهذا المعنى قد تكون فعلية كما
للكيفيات الفعلية المعدة لموضوعها نحو الفعل وقد تكون انفعالية كالكيفيات
الانفعالية المعدة لموضوعها نحو الانفعال وايضا قد تكون مبداء للتغير فى المحل
ابتداء كالصور العناصر المبادى للكيفيات المحسوسة فى موادها وقد تكون مبدا
له فى غير المحل كابتداء النفس الناطقة المقتضية للتغير فى البدن وقد يكون مبدا
للتغير فى نفسها لكن من جهتين ولذلك قيد المتن لفظ الاخر بقوله من حيث
اخر لا ندراج ما هو مبدأ التغير فى نفسه كمعالجة الانسان نفسه الناطقة فى الامراض
النفسانية فانه يعالج من حيث كونه عالما ويتعالج من حيث تعلقه بالمادة القابلة
الى جهة القبول راجعة اليها وانما موضوع الحيثيتين مختلف فلا يكفى مثل هذا التغاير
التغاير الاعتبارى فقط على ما قرره الشراح والمتن لما لم يذكر القوة بالمعنى الذى
يقابل الفعل الذى فالمناسب له الاقتصار على ذكر القوة فى العنوان وكل ما
يصدر عن الاجسام فى العادة المستمرة المحسوسة من الاثار والافعال كالاختصاص
بالاين وكيف وكم وحركة وسكون فهى صادرة عن قوة موجودة فيه لان ذلك
اما ان يكون لكونه جسما او لامور اتفاقية او لامر مفارق من الاجسام بالجملة
او لقوة موجودة فيه والاول باطل والا لاشتركت الاجسام فيه لان الجسم بما هو
جسم موجود متصل فصلا نوعيا لا يختلف مقتضاه فى الاجسام وان كان
جنسا لها باعتبار اخذه لا بشرط شئ على ما سبق بيانه والثانى ايضا باطل
والا لما كان ذلك الصدور او الاثر مستمرا لان الامور الاتفاقية لا تكون دائمة
ولا اكثرية اذ تادى السبب الى المسبب اما دائمى او اكثرى او مساو او اقلى
فالسبب على الوجهين الاولين يسمى سببا ذاتيا وذلك المسبب يسمى غاية ذاتية
وعلى الاخيرين سببا اتفاقيا والمسبب غاية اتفاقية كما سيجئ بيانه والثالث ايضا
باطل لان المفارق نسبته الى سائر الاجسام نسبة واحدة فيحتاج فى تاثيره فى
بعض الى مخصص والكلام عائد الى المخصص والاقسام جارية فيه وكلها باطل الا
الرابع كما قال فاذن هو اى ما يصدر عن جسم من الاجسام عن قوة موجودة فيه

اى فى ذلك الجسم وهو المط فصل فى العلة والمعلول والعلة لها معنيان
احدهما هو الشئ الذى يحصل من وجوده وجود شئ اخر ومن عدمه عدم شئ اخر
وثانيهما ما يتوقف عليه وجود الشئ فيمتنع بعدمه ولا يجب بوجوده والعلة
بالمعنى الثانى تنقسم الى علة تامة وهى التى لا علة غيرها على الاصطلاح الاول و
الى الاقسام التى سيذكرها المص واما قوله يقال لما يحصل من وجوده وجود فى تفسير
يحصل من وجوده وجود غيره فهو لا يصلح الا لتعريف بعض الاقسام للعلة فلا يحسن
جعله مقسما كما فعله بقوله وهى اربعة اقسام مادية وصورية وفاعلية و
غائية لان العلة اما ان يكون جزء الشئ اولا والجزء ينقسم الى ما به يكون الشئ
بالفعل وهى الصورة والى ما به يكون الشئ بالقوة وهى المادة والذى ليس جزءا
اما ما يكون لاجله الشئ وهى الغاية او ما يكون منه الشئ وهو الفاعل وقد يخص الفاعل
باسم الشئ المباين من حيث هو مباين ويسمى ما منه الشئ المقارن باسم
العنصر والمادة ايضا تختلف اعتبار عليتها الى ما منها كالنوع العنصرى والى ما
فيها كالهيات فربما يجتمع الجميع فى اسم المادية لاشتراكها فى معنى القوة والاستعداد
فيكون العلل اربعا وربما يفصل فيكون خمسا والصورة ايضا تختلف فى تقوميها
للمادة والمجموع منها والاولى ارجاعها باعتبار الاول الى الفاعلية وان كانت
مع شريك غير مقارن موجب لافادة هذه العلة واقامة الاخر بها كما عرفت فى
التلازم بين الهيولى والصورة وان كانت صورة للمادة لكن ليست علة صورية
لها بل فاعلية ومن ههنا ايضا يعلم فساد ظن من خصص الفاعل بغير المفارق
والقابل واذا كان مبدأ للماهية لا يكون مبدأ للصورة لتقدمها عليه بل للفرض
لتقومه اولا بالصورة لانه باعتبار ذاته انما يكون بالقوة وما بالمادة من
جهة ما هو بالقوة لا يكون مبدأ البتة فلكن يكون مبدأ الماهية المركبة
او الوجود العرضى بعد ما تقوم بالصورة فقد تحقق الفرق بين المادة و
العلة المادية كما بين الصورة والعلة الصورية فان قلت لا نزاع عندكم
فى المادة والصورة كما فى الجنس والفصل كل منهما جزء الماهية مع انهما ليسا

بمادة وصورة قلنا الجنس والفصل اذا اخذا مجردين كل منهما عن الآخر بشرط
لا فهما مادة وصورة اذ المراد بالمادة والصورة ههنا ليس ما يختص بالجواهر بل
ما يعمهما وغيرهما من الاعراض سواء كانت في الذهن او في الخارج وان اخذا
مبهمين اي لا بشرط فهما ليسا بجزئين للماهية بل جزئيتهما المحمولة دون الحمل واذ
كل منهما ومن النوع محمول على الباقين بانه هو فالعلل المعلولات لا يكون كل
فان قلت الحصر في الاربع منقوض بالشرط والمعد قلت هذا اما من متممات
الفاعل من حيث هو فاعل واما من مصححات المعلول من حيث هو معلول
وانه علة لا بالذات بل بالعرض اما العلة المادية فهي التي تكون جزءا من المعلول
لكن لا يجب بها ان يكون موجودا بالفعل فيكون فيه قوة وجود المعلول اما
بوحدانيته او بشركة غيره اما الاول فقد يكون مع تغيرها في نفسها كالحطب لها
الثاني كاللوح للكتابة والاول قد يكون مع تغيره في حاله وصفته بسيطة كان
بزيادة حال او انتقاصها او في ذاته وجوهره كذلك الاول كالطين للكوز والابيض
للاسود حيث يتغير العنصر في احدهما بزيادة عرض كالحركة وفي الآخر بنقصانه
كسواد والثاني كالمني للحيوان والخشب للسرير حيث يتغير بحسب احدهما كمالات
جوهرية حتى يبلغ الى درجة الحيوان وينقص عن الآخر بالنحت شيء من جوهره
واما الثاني فهو اما مع استحالة اما مثل الهليلجية للمعجون او لا مثل الخشب والحجارة
للبيت والآحاد للعدد ثم العنصر اما عنصر اول كالهيولى الاولى واما عنصر بعد
اول مثل العصير للخل والخمر والدبس وقد اشرنا قبل هذا ان العنصر الاول لا بد
ان لا يكون فيه جهة صورية والحق ان العنصر في جميع الاقسام المذكورة ليس الا
هو هو اما العلة الصورية فهي التي تكون جزءا من المعلول ولكن يجب بها ان يكون
المعلول موجودا بالفعل سواء كان للعنصر قوام بدونها او هو المختص باسم الصورة
او لا وهو المختص باسم المادة على اصطلاح آخر فهي على الاول عرض كالصورة
التي للكوز وعلى الثاني جوهر وصورة باصطلاح آخر كالنفس التي للحيوان واما
العلة الفاعلية فهي التي يكون منها وجود المعلول وقد تكون بالذات كالفاعل

الصانع

الصانع للكون والطبيب للعلاج وقد يكون بالعرض اما لانه مصحوب بما هو فاعل
حقيقة كما يقال الكاتب يعالج فان المعالج بالذات هو كل من حيث انه طبيب واما
لانه معلوله بالذات اسم تفرع آخر يلزمه منه شيء نسب الى ذلك الفاعل بالعرض
كالتبريد المنسوب الى سقمونيا لانه مبرد بالعرض وفعله بالذات استفراغ الصفراء
ويتبعه نقصان الحرارة ومن هذا القبيل كون الطبيب فاعلا للصحة وكون مزيل
الدعامة علة لسقوط السقف فان معطي الصحة مبدأ اجل من الطبيب مبدأ
الاعتدال والثقل الطبيعي للسقف ومن هنا انكشف ان رفع المانع ليس من
جملة العلل الذاتية وكذا الحكم في اطالة النار ما يجاورها نارا وطرح البذر في
الارض والفكر والمقدمات وساير ما يشبه هذه الاشياء مما ليست علة الا بالعرض
واما الغائية فهي التي لاجلها وجود المعلول كالغرض المطلوب من الكوز واعلم ان المادة
والصورة علتان بالذات للماهية المعلولة والفاعل والغاية علتان لوجوده ولا
خلاف لاحد في ان كل مركب له مادة وصورة وفاعل واما ان لكل معلول
غاية ففيه شك فان من المعلول ما هو عبث لا غاية فيه ومنه ما هو اتفاقي ومنه
ما هو صادر عن المختار بلا داع او مرجح ومنه ما يكون لغاياته غاية فلا يكون له
بالحقيقة غاية كما لو كان لكل ابتداء انتهاء ولكان الجميع اوساطا فلا ابتداء
لها وكذلك كالحوادث العنصرية والحركات الفلكية والنتائج المترادفة للقياسات
فلنورد بيان هذه الامور في مباحث المبحث الاول في العبث واثبات غاية
ما له اعلم ان كل حركة ارادية فلها مباد مترتبة كما وقعت الاشارة اليه آنفا
فالمبدأ القريب هو القوة المحركة اي المباشرة لها وهي في الحيوان تكون في عضلة
العضو والذي قبله هو الارادة المسماة بالاجماع والذي قبل الاجماع هو
الشوق والذي بعده من الجميع هو الفكر او التخيل واذا ارتسمت في الخيال او في
العقل صورة ما يلائم حركت القوة الشوقية الى الاجماع فاذا تحقق الاجماع
خدمته القوة المحركة التي في الاعضاء فالحركة الارادية تتم بالاسباب المذكورة
في نفسها ربما كانت الصورة المرتسمة في القوة المدركة هي نفس الغاية التي

عضلة

ينتهي اليها الحركة كالانسان اذا ضجر عن موضع فتخيل صورة موضع آخر فاشتاق
الى المقام فيه فتحرك نحوه وانتهت اليه حركته وربما كانت غيرها كما يشتاق انسان
الى مكان ليلقى فيه صديقا ففي الاول يكون نفس ما انتهت اليه الحركة نفس الغاية
المشوقة وفي الثاني لا يكون كذلك بل يكون المشوقة حاصلا بعد ما انتهت اليه
الحركة وربما يكون نفس الحركة غاية المتحرك فقد وضح ان غاية الحركة في كل حال
من حيث كونها غاية الحركة حقيقية اولية للمبدأ القريب للحركة الذي يكون في
عضلة الحيوان لا غاية لغيرها بخلاف المبادي السابقة عليها اذ ربما كانت لها
غاية غير ما ينتهي اليه الحركة كما علمت فان تحقق ان يتطابق المبدأ الاقرب والمبدأ
ان اللذان قبله كانت نهاية الحركة غاية المبادي كلها فليست عبثا واذا طابق
ما انتهت اليه الحركة المشتاق التخيلي دون الفكري فهو العبث فلا يخ اما ان يكون
التخيل وحده هو مبدأ الشوق او التخيل مع طبيعة او مزاج مثل التنفس وحركة
النبض او مع خلق وملكة نفسانية داعية الى ذلك الفعل بلا روية كالعبث
باللحية فتسمى في الاول جزافا وفي الثاني قصدا ضروريا او طبيعيا وفي الثالث
عادة وكل غاية لمبدأ من تلك المبادي من حيث انها غاية له اذا لم توجد يسمى
الفعل بالقياس اليها باطلا واذا تقررت هذه المقدمات فقد علم ان العبث
غاية القوة الخيالية على التفصيل المذكور فنقول اي القائل ان فعل العبث
من دون غاية مطلقا او من دون غاية هي خير حقيقي او ظني غير صحيح لان الفعل
لا يجب ان يكون له غاية بالقياس الى ما هو مبدأ له ففي العبث ليس مبدأ فكري
فليست فيه غاية فكرية واما المبادي الاخر فقد حصلت لكل منها غاية في
فعله وهي خير بالقياس اليه فان كل نفساني فالشوق مع تخيل وان لم يكن
التخيل ثابتا ولم يكن شعور به فان التخيل غير الشعور به وغير بقائه كالعبث
باللحية والنائم والساهي لا يخ فعلهم من باعث لشوقه من عادة او ضجر عن
هيئة او ارادة انتقال الى هيئة اخرى او حرص من القوى كما سترى بحيث لها
فعل الى غيره ذلك من جزئيات لا يمكن ضبطها والعادة لذيذ وكذا الانتقال من

الملوك كثل والحرص على الفعل الجديد كل ذلك بحسب القوى الحيوانية واللذة
خير حقيقي للحيوان بما هو حيوان وظني بحسب الخير الانساني فليست هذه الافعال
خالية عن خير حقيقي بالقياس الى ما هو مبدأ له وان لم يكن خيرا عقليا البحث
الثاني في بطلان القول بالاتفاق زعم ذيمقراطيس ان وجود العالم انما هو با
لاتفاق لان مبادي وجوده اجرام صغار لا تتجزى كانت مبثوثة في خلاء غير
متناه وهي متشاكلة الطبايع مختلفة الاشكال دائمة الحركة فان اتفقت ان تصادمت
جملة واجتمعت على هيئة مخصوصة فتكون منها هذا العالم لكنه زعم ان يكون
الحيوان والنبات ليس بالاتفاق واما انبادقليس فزعم ان يكون الاجرام
الاسطقسية بالاتفاق فما اتفق ان كان على وجه يصلح للبقاء والنسل بقي وما
اتفق ان لم يكن كذلك لم يبق وللقائلين بالاتفاق حجج منها ان الطبيعة لا روية
لها فكيف تفعل لاجل غرض ومنها ان الفساد والموت والتشويهات والزوائد
ليست مقصودة للطبيعة مع ان لها نظاما لا يتغير كاضدادها فعلم ان الجميع
غير مقصودة للطبيعة فان نظام الذبول وان كان على عكس النمو لكن له
نظام لا يتغير بنهج لا يمهل ولما كان نظام الذبول لضرورة المادة من دون
قصد وتوجه للطبيعة اليه فكذلك نظام النشو لضرورة المادة من دون داع
طبيعي ومنها ان الطبيعة الواحدة تفعل افعالا مختلفة مثل الحرارة تعقد الشمع
تعقد الملح وتسود وجه القصار وتبيض الثوب ومنها ان المطر نعلم جزما انه
كاين لضرورة المادة اذا الشمس اذا بخرت الماء فتخلص البخار الى الزمهرير
فلا برد صار ماء ثقيلا فنزل ضرورة فاتفق ان يقع في مصالح فيظن ان
الامطار مقصودة لتلك المصالح وليس كذلك بل لضرورة المادة فكذا نقول
في غيره ولنمهد لدفع هذه الشبهة وامثالها مقدمة هي ان الامور الممكنة اما
دائمية او اكثرية او حاصلة بالتساوي وكقعود زيد وقيامه او على الاقل
اما ما يكون على الدوام او على الاكثر فلا يقال انه اتفاقي والباقيان قد
يكون باعتبار ما ضروريا وذلك مثل ان يشترط ان المادة في كف الجنين

فضلت في المصروف منها الى الاصابع الخمس والقوة الفاعلة لو صادفت تقدما
ما في مادة طبيعية فيجب ان يتخلق الاصبع زايد فعلم انه عند تحقق هذه الشروط
يجب ان يكون الاصبع الزايد ويكون ذلك من باب الدائم بالنسبة الى الطبيعة
الجزئية وان كان نادرا اقليا بالقياس الى الطبيعة الكلية الانسانية فاذا ثبت
ان الامر الاقلي دائم اذا اخذ بشروطه واسبابه فنقى صيرورة المساوي والاكثري
دائميا بملاحظة شروطه واسبابه لم يبق ريبة فالامور الموجودة بالاتفاق انما
هي بالاتفاق عند الجاهل باسبابها وعللها واما بالقياس الى مبدا الجميع والى
المكشف بها فلم يكن شئ منها اتفاقيا فان عثرها فرضته على كنز فهو بالقياس الى
الجاهل بالاسباب التي ساقت الحافر الى الكنز اتفاق واما بالقياس الى من احاط
علما بالاسباب المؤدية اليه ليس بالاتفاق بل بالوجوب فقد تحقق ان الاسباب
الاتفاقية حيث يكون ذلك لاجل شئ لا انها اسباب فاعلية بالعرض والغايات
غايات بالعرض فاذا تحقق ما تقدمناه فقد علمت ان الاتفاق غاية
عرضية لامر طبيعي او ارادي وقسري ينتهي الى طبيعة او ارادة فالطبيعة والارادة
اقدم من الاتفاق لذاتيهما فما لم يكونا اولا لم تقع اتفاق فالامور الطبيعية والارادية
متوجهة نحو غايات بالذات والاتفاق طار عليها اذا اقيس اليهما واذا اقيس الى
اسبابها المؤدية اليه فتكون غاية ذاتية لطبيعة او ارادية فقطهران وجود الاشياء
ليس على سبيل الاتفاق وان كان للاتفاق مدخل في بعض افرادها فما نسب الى
انبادقلس او ذيمقراطيس كله باطل واما الجواب التفصيلي عن الشبهة المذكورة
ففي الاولى ليس اذا عدمت الروية عن الطبيعة يلزم ان يكون فعلها غير متوجه
الى غاية فان الروية لا تجعل الفعل ذا غاية بل تعين فعلا غاية مخصوصة يلزم
تادى الفعل اليها لذاتها ثم لا يجعل جاعل حتى لو قدر كون النفس المختارة سالمة
عن اختلاف الدواعي والعوارض لكان يصدر عنها فعل واحد متشابه على نهج واحد
من غير روية كما في الافلاك ومعاينيه فذلك ان النفوس الروية ذو غاية
وهي لا يحتاج الى روية ما في وايضا الصناعات اذا صارت ملكة لم يحتج في
استعمالها

استعمالها الى روية مع انها ذات غايات بلا شبهة بل ربما تكون الروية مانعة
كاصحاب الماهر لا يروي في كل حرف وكذا العود الماهر لا يتفكر في كل نقرة بل
اذا روى وتفكرا تبلد في صناعتهما فللطبيعة ايضا غايات بلا روية
وقريب من هذا اعتصام الزالق بما يعصمه ومبادرة اليد في حك عضو بلا
فكر وروية وفي الشبهة الثانية ان الفساد في هذه الكاينات تارة لعدم
كمالاتها وتارة لحصول موانع واذواب خارجة عن مجرى الطبيعة والى العدم
فليس من شرط كون الطبيعة متوجهة الى غاية ان يبلغ اليها فالموت والفنا
والذبول كل ذلك لقصور الطبيعة عن البلوغ الى الغاية المقصودة وههنا
ليس هذا المشهد موضع بيانه واما نظام الذبول فهو ايضا متادى الى غاية وذلك
ان له سببين احدهما بالذات وهو الحرارة والاخر بالعرض وهو الطبيعة
فلكل منهما غاية فغاية الحرارة تحليل الرطوبات وافناء المادة الرطبة وغاية
الطبيعة التي في البدن حفظ المادة ما امكن بابدال بعد امداد لكن كل عدد تال
يكون الاستعداد منه اقل من المدد الاول فيكون نقصان الامداد لنظام مسببا
الذبول بالعرض واما الزيادات والتشويهات فهي كاشبه لغاية فان المادة
اذا فضلت افادتها الطبيعة الصورة التي تستحقها فلا يهملها كما علمت فيكون
فعل الطبيعة فيها بالغاية وان لم يكن غاية البدن مجموعه ولا يلزم ان يكون
غاية شئ غاية لغيره وفي الشبهة الثالثة ان القوة المحرقة لها غاية وهي
احالة المحرقة الى مشاكلة جوهرها واما سائر الافاعيل كالعفن والحل و
والتبييض والتسويد وغيرها فهي توابع ضرورية والضروري من جملة الغايات
بالعرض عندهم كما ستعلم وفي الشبهة الرابعة ان ما قيل في سبب الطوفان
بل السبب فيه اوضاع سماوية تتبعها قوابل واستعدادات ارضية للنظام
الكلي وانفتاح البخارات ونزول البركات فهي اسباب الهية لها غايات ذاتية
اما كثرتها في الطبيعة الجزئية فكالثالث ان من المعطلة من جعلوا فعل الله
خاليا عن الحكمة والمصلحة مع انك قد علمت ان للطبيعة غايات وان فعل النار

والساهي لا ينفك عن غاية ومصلحة لبعض خواصه مسكين يحتج بحجج هي اوهن من
بيت العنكبوت منها تشبث في ابطال الداعي والمرجح بامثلة جزئية من طريقي
الهارب وقدحي العطشان ورغيفي الجائع ولم يعلموا ان خفاء المرجح عن علمهم
لا يوجب نفيه فان من جملة المرجحات للافاعيل في هذا العالم امورا خفية
عنا كالاوضاع الفلكية والامور العالية ولم يتفطنوا انه مع ابطال الداعي من
الافعال وتمكين الارادة الجزافية ينقطع سبيل اثبات الصانع فان الطريق
الى اثباته ان الجائز لا يستغني عن المرجح فلو ابطلنا هذه القاعدة لم يمكننا
اثبات واجب الوجود ومنها قولهم كون الارادة مرجحة صفة نفسية لها و
الصفات النفسية ولوازم الذات لا تعلل كما لا يعلل كون العلم علما والقدرة قدرة
وهو ايضا كلام لا حاصل له فان مع تساوي طرفي الفعل كيف تخصص احد
الجانبين والخاصية التي يقولونها هذيان فان تلك الخاصية كانت حاصلة
ايضا لو فرض اختيار الجانب الآخر الذي فرض مساويا لهذا الجانب ومنها
قولهم بان الارادة متحققة قبل الفعل بلا اختصاص باحد الامور ثم تعلقت
بامر دون امر هذا كما ترى افتضاحهم فان المريد لا يريد اي شيء اتفق اذ الارادة
من الصفات الاضافية فلا يتحقق ارادة غير متعلقة بشيء ثم لبعضها التعلق
ببعض الاشياء نعم اذا حصل تصور شيء قبل وجوده وترجح احد جانبي امكانه
يحصل ارادة متخصصة باحدهما فالترجيح مقدم على الارادة فالحاصل ان المختار
متى كانت نسبة المعلول اليه امكانية من دون داع ومقتض لصدوره فيكون
صدوره عنه ممتنعا لامتناع كون المساوي راجحا فان تجويز ذلك من العاقل
ليس الا قولا باللسان دون تصديق بالقلب فذلك الداعي هو غاية الايجاد
وهو قد يكون نفس الفاعل كما في الواجب تعالى لانه تام الفاعلية فلو احتاج في
فعله الى معنى خارج عن ذاته لكان ناقصا في الفاعلية وستعلم انه مسبب الاسباب
وكل ما يكون سببا اولا لا يكون لفعله غاية اولى سوى ذاته اذ الغايات
كسائر الاسباب تستند اليه فان كان لفعله غاية غير ذاته فان لم يستند وجودها

اليه لكان

اليه لكان خلاف المفروض وان استند اليه فالكلام عائد فيما هو غاية داعية
لصدور تلك الغاية حتى ينتهي الى غاية هي عين ذاته والكائنات المتعاقبة
دفعا للدور والتسلسل وقد فرض كونها غير ذاته هف فذاته تعالى غاية الجميع كما انه
فاعله. المبحث الرابع في غاية الكائنات المتعاقبة لا الى نهاية اعلم ان من جملة
الغايات بالعرض هو الذي يقال له الضروري وهو على ثلثة اقسام احدها
الامر الذي لا بد من تقدم وجوده حتى يوجد الغاية مثل صلابة الحديد للقطع
هذا التسمي نافعا ومن هذا القبيل الموت وامثاله فان الموت غاية نافعة لبقاء
النوع وللنفس ايضا والثاني ما يكون لازما لملزوم الغاية فيكون في الوجود مع
الغاية مثل انه لا بد من جسم ادكن للقطع لكن لا لكثيفه بل لانه لازم للجسم
الذي لا بد منه الثالث الذي يكون حصوله مترتبا على حصول الغاية لحدوث الكائنات
العنصرية عن حركة الافلاك وغاية حركتها ما فوقها كما ستعلم ووجود الشر في
هذا العالم من هذا القسم فاذا تقرر ذلك فنقول اما العلل في الحوادث الكائنة
فيجب ان يعلم ان الغاية الذاتية للطبيعة المدبرة للعالم ليس وجود شخص معين
من النوع بل الغاية الذاتية وجود الماهيات النوعية وجودا مستمرا فان امكن
بقاء شخص واحد منها فلا يحتاج الى تعاقب الافراد فلا يوجد منها الا واحد كالشمس
والقمر وان لم يمكن ذلك فيحتاج الى الافراد المتعاقبة للنوع لا من حيث كون
الكثرة مطلوبة بالذات لا يمكن حصوله الا معها فيكون اللانهاية في الاشخاص
غاية عرضية لا ذاتية فالغايات الذاتية متناهية هذا بيان غاية الطبيعة
المدبرة للنوع واما غاية الطبيعة الشخصية فهي بقاء ذلك الشخص المعين
وليس لها غاية تحصيلية غير ذلك واما الحركة الفلكية المستمرة فالمقصود منها كما
ستعرف استخراج الاوضاع الممكنة من القوة الى الفعل ليحصل لنفوسها التشبه
بالكامل الذي ليس له كمال منتظر وذلك لما لم يكن الا بتعاقب الاوضاع الجزئية
لا جرم صارت الاوضاع المتعاقبة غايات عرضية كحصول الكائنات العنصرية
كما سمعت اما المقدمات والنتائج المترادفة فيجب ان يعلم ان المبادي التي

العلة الغائية انه لا يجوز ان يكون للفاعل الواحد في فعل واحد غاية بل الى
غير نهاية فاما ان يكون للافعال الكثيرة غايات كثيرة فذلك جائز وههنا لعل
لها غاية معينة وليس للمتعسف في ذلك القياس سوى تلك الغاية ولا
استحالة فيه واعلم ان النظر في العلل الغائية هو بالحقيقة افضل اجزاء الحكمة و
ما ذكر في الكتب كالشفاء وغيره ففيها مساهلات واشباه غير منقحة لا يليق الا
بالكلام المشبع والتحقيق البالغ فيجب الخوض فيها وتوضيح الحق من هناك
وما يمكن ايراده في هذا الموضع هو انا نقول انك لو نظرت حق النظر الى العلة
الغائية وجدتها في الحقيقة عين العلة الفاعلية وانما التغاير بحسب الاعتبار
فان الجائع مثلا اذا اكل لانه يتخيل الشبع فانما اكل لانه يتخيل الشبع فاول ما تشكل
له وجود الشبع فيصير من حد التخيل الى حد الشهود والعين فهو من حيث انه
شبعان تخيلا هو الذي يأكل ليصير شبعان وجودا فالشبعان تخيلا هو العلة
الفاعلية بما يجعله فاعلا تاما والشبعان وجودا هو الغاية المترتبة على الفعل
فان الاكل صادر عن الشبع ومصدر للشبع لكن باعتبارين مختلفين فعلم ان
العلة الغائية لا ينفك عن الفاعل والغاية المترتبة على الفعل ايضا مترشح
اليه بحسب الاستكمال فظهر ان تقسيمهم الغاية الى ما يكون في نفس الفاعل كالفرح
والى ما يكون في القابل والى ما يكون في غيرهما كرضا فلان غير مستقيم فان
القسمين الاخيرين يرجعان الى القسم الاول وهو ما يكون في نفس الفاعل فان
البناء لا يبني والمحصل لرضا انسان بفعله لا يحصل الا لمصلحة يعود الى نفسه اذا
كان المراد من الغاية ما يجعل الفاعل فاعلا او يترتب على الفعل ترتبا ذاتيا
وكذا تقسيمهم الاخر انه قد يكون الغاية نفس ما ينتهي اليه الحركة وقد يكون
غيره كما ذكرنا اذ لولا او لو نية او طلب فرح او انتفاع يعود الى الفاعل لم يتصور
الحركة الارادية ويمكن الجواب عن الاخير بما ذكره بعضهم من ان المراد من الغاية
في هذا التقسيم والتقسيم الاخر هي الغاية المترتبة على الفعل اذ قد سبق ان الغاية
بهذا المعنى ايضا ان يعود الى الفاعل ولو بحسب الظن اذ لم يكن عايق بل بان

ان الغاية

ان الغاية بحسب الماهية اما نفس ما انتهت اليه الحركة او غيرها ثم اعلم انه قد وقع
في كلامهم ان افعال الله غير معللة بالاغراض والغايات ووجد كثيرا في السنتهم انه
تعالى غاية الغايات وانه المبدأ والغاية وفي الكلام الالهي الا الى الله تصير الامور
وان الى ربك الرجعى الى غير ذلك مما لا يعد ولا يحصى فان كان المراد من نفي التعليل
عن فعله تعالى نفي ذلك عنه بما هو غير ذاته فهو كذلك لما سبق من انه تام الفاعلية
يمتنع توقف فاعليته على غيره لكن لا يلزم من ذلك نفي الغاية والغرض عن فعله مطلقا فلعله
ان يجعل علمه بنظام الخير الذي هو عين ذاته كما سيجيء علة غائية وغرضا في الايجاد
فان قلت العلة الغائية كما صرحوا هي ما يقتضي فاعلية الفاعل فيجب ان يكون غير
ذات الفاعل ضرورة مغايرة المقتضي للمقتضى قلت كثيرا ما يطلقون الاقتضاء على
المعنى الاعم ان الفاعل يجب ان يكون غير الغاية في الحقيقة فان الفاعل هو ما يفيد
الوجود والغاية ما يفاد لاجله الوجود سواء كان عين ذات الفاعل او على
منها فانك لو فرضت لغاية امرا قائما بذاته وكان ذلك الامر مصدر فعل تام
لكان فاعلا وغاية فقد علم ان مرادهم من الغاية التي نفوها عن فعله تعالى
هي ما يكون مغايرا لنفسه من كرامة او محمدة او ثناء او ايصال نفع الى الغير
او غير ذلك من الامور التي تترتب على فعله تعالى من دون الالتفات اليها من
جانبه المقدس واما الغاية التي هي علمه بنظام الخير الذي هو عين ذاته وداعية له
الى افادة الخير كما اشرنا فهو مما ساق اليه الفحص والبرهان الاكابر والاعيان و
نص عليه الشيخ الرئيس في التعليقات بقوله لو ان انسانا عرف الكمال الذي
هو واجب الوجود بذاته الذي هو عين الكمال فان كان واجب الوجود بذاته
هو الفاعل فهو ايضا الغاية والغرض انتهى ثم نقول كما ان المبدأ الاول وغاية
الاشياء بالمعنى المذكور فهو غاية بمعنى ان جميع الاشياء طالبة لها لانها وتتشبه
به في تحصيل ذلك الكمال بحسب ما يتصور في حقها فحصل منها عشق وشوق اليه
ارادياكان او طبيعيا والحكماء المتألهون حكموا بسريان نور العشق والشوق
في جميع الموجودات على تفاوت طبقاتهم وقد صرح الشيخ في عدة مواضع من كتبه

وسيجيء عشق الهيولى الى الصورة

بان القوى الارضية كالنفوس والطبايع اللازمة لا يحرك موادها لتحصيل ما
تحتها من المزاج وغيره وان كانت هذه من التوابع اللازمة لها بل الغاية في
تحريكها لموادها هي كونها على افضل ما يمكن لها لتحصيل التشبه بما فوقها كما في تحريكات
نفوس الافلاك اجرامها بلا تفاوت انتهى ومن هيهنا يتفطن العارف اللبيب بان
غاية جميع الحركات من القوى العالية والسافلة في تحريكاتها هو الفاعل الاول
من جهة توجه الاشياء بالحركة اليه دون ما تحتها فيكون غاية بهذا المعنى ايضا
ظهر سر قولهم لولا عشق العالي لانطمس السافل ثم لا يخفى عليك ان الفاعل
التسكيني كالطبيعة الارضية كفاعل التحريك من القوى السماوية وغيرها في
ان مطلوبها ايضا ليس ما تحتها في الوجود كالاين مثلا بل غايتها ومطلوبها كونه
على افضل ما يمكن في حقه كما اشار اليه الفارابي بقوله صلت السماء بدورانها
والارض برجحانها فان قلت الغاية وان كانت بحسب الماهية متقدمة على الفعل لكن
يجب ان يكون بحسب الوجود متاخرة عنه مترتبة عليه فلو كان الواجب تعالى
فاعلا وغاية لزم ان يكون متقدما على وجود الممكنات بالذات ومتاخرا عنها كذلك
قلت تاخر الغاية عن الفعل وجودا انما يكون اذا كانت من الكائنات واما اذا كانت
مما هو ارفع من الكون فلا يلزم بل الغاية في الابداعيات متقدم عليها علما و
وجودا اعتبارين وفي الكائنات يتاخر عنها وجودا وان تقدمت عليها علما فنقول
الواجب فهو اول الاوايل من جهة كونه علة فاعلية لجميع الممكنات وعلة غائية و
غرضا لها وهو ايضا اخر الاواخر من جهة كونه غاية وفائدة يقصدها الاشياء
ويتشوق اليها طبعا وارادة لانه الخير المحض والمعشوق الحقيقي في نحو الاعتبار
الاول نفس ذاته بذاته ومع الاعتبار الثاني صدور الاشياء عنه على وجه يكون لها
عشق يقتضي حفظ كمالاتها الاولية وشوق الى تحصيل ما يفقد عنها من الكمالات
الثانوية تشبها بمبدءها بقدر الامكان وقد علمت الفرق بين الغاية الذاتية والعرضية
فان قلت لما ثبت ان كل فاعل يفعل لغرض غير ذاته فهو فقير الى ذلك الغرض مستفيض
محتاج الى ما يستكمل به والكامل يجب ان يكون اشرف واعلى منه فغرض الفاعل يجب ان

يكون

يكون ما هو فوقه وان كان بحسب الظن فليس للفاعل غرض فيما دونه ولا قصد في
لاجل معلوله والا لكان القصد معطيا للوجود ما هو كامل منه وهو محال ولكنا نرى
تحقق بعض المعلولات على حسب ما يقصده قاصد كحصول الصحة من قصد الطبيب
في معالجة شخص وتدبيره اياه لحصول صحة فقد استفيدت الصحة من قصده
اياها وكونها غرضا له في تدبيره قلت قصد الطبيب وغرضه ليس مفيد الصحة بل انما
يفيدها مبدء اجل من الطبيب وقصده وهو واهب الخيرات على حسب
استعدادها والقصد هنا والقصد معد مما يهيئ المادة لا غير والمفيد دائما
ارفع من القاصد فالقاصد يكون فاعلا بالعرض لا بالذات فان قلت كثيرا ما
يقع القصد الى ما هو اخس من القاصد قلت نعم ولكنه اما على سبيل الغلط
والخطاء واما لان الفاعل وان كان في ذاته جوهرا شريفا اشرف مما قصده
لكن بحسب مخالطة المواد وقواها التي في الحقيقة يوجب القصد الى الغرض الخسيس يكون
المقصود اشرف منه فان قلت اذا لم يكن للواجب غرض في الممكنات وقصد الى نفعها
فكيف حصل منه الوجود على غاية من الاتقان ونهاية من التدبير والاحكام بحيث
لا يحد الحكماء والاثار العجيبة والمنافع الحسنة الحاصلة في اجزاء العالم على وجه يترتب
عليها المصالح والحكم كما يظهر بالتامل في ايات الافاق والانفس ومنافعها التي بعضها
بينة وبعضها مبينة وقد اشتملت عليها المجلدات كوجود الحاسة للاحساس ومقدم
الدماغ للتخيل ووسطه للتفكر ومؤخره للتذكر والحنجرة للصوت والخيشوم
للاستنشاق والاسنان للمضغ والرية للتنفس والبدن للنفس والنفس
لمعرفة الباري جل ذكره الى غير ذلك من منافع حركات الافلاك واوضاعها ومنا
طقها ومنافع الكواكب سيما الشمس والقمر مما لا يفي بذكره الا نسخ الالوف
قلت الواجب تعالى وان لم يكن في فعله غاية غير ذاته ولا لمهية مصلحة من المنافع
والمصالح التي نعلمها او لا نعلمها وهو اكثر بكثير مما نعلمها لكن ذاته ذات لا يحصل منه
الاشياء الا على اتم ما ينبغي وابلغ ما يمكن من المصالح سواء كانت ضرورية
كوجود العقل للانسان ووجود البصر للاعمى او غير ضرورية لكنها مستحسنة

كانبات الشعر على الحاجبين وتقعير الاخمص من القدمين ومع ذلك فانه عالم
بكل حقير وجلي لا يعزب عن علمه شيء كما سبق كيف وغاية كل علة لما بعدها كما هو
سبيلها هذا السبيل من انها لا تجوز ان تفعل فعلا لما دونها والا ان تستكمل بمعلولها
الا بالعرض والا ان تقصد فعلا لاجل المعلول وان كانت تعلمه وترضى به فكما ان الاجسام
الطبيعية الماء والنار والشمس والقمر انما تفعل افاعيلها من التبريد والتسخين
والتنوير لحفظ كمالاتها لا لانتفاع الغير منها ولكن يلزمها انتفاع الغير من باب
الرشح كما قيل وللارض من كاس الكرام نصيب كذا مقصود ملكوت السموات في
تحريكاتها ليس هو نظام العالم السفلي بل ما ورائها من طاعة الله تعالى والتشبه
بالخير الاقصى ولكن يترشح منها نظام ما دونها على ما قيل في الفرس عالم الجبروت
لا اله لاهوت غافل بكان كه دشمن است و ياد دوست · دريا بوجود خويش
موجي دارد خس پندارد كه اين كشاكش با اوست فالواجب تعالى ايضا لم يرم
من تعقله لذاته الذي هو مبدء كل خير وكمال حصول الممكنات على الوجه الاتم والنظام
الاقوم فهذه اللوازم هي غايات عرضية ان اريد بالغاية ما يقتضي فاعلية الفاعل
وذاتية ان اريد بها ما يترتب على الفعل ترتبا ذاتيا لا عرضيا كوجود مبادي الشيء
وغيرها في الطبائع الهيولانية فان قلت هذه اللوازم مع ملزوماتها التي هي كون
تلك المبادي على كمالها الاقصى يجب ان يكون متصورة لتلك المبادي ما تقصد
بالذات او بالعرض مع ان المبادي بعضها طبايع جسمانية لا شعور لها اصلا
بما يتوجه اليه قلت نفي الشعور عنها مطلقا مما لا سبيل لنا اليه بل الفحص والبرهان
يوجبانه فان الطبيعة لو لم يكن لها في افاعيلها مقتضي ذاتي لما فعلية بالذات
اذ لم يكن لمقتضيها وجود الا اضيا فلا يخلو من الثبوت اصلا وهو مستلزم للشعور
وان لم يكن على سبيل القصد والروية بل الحق عدمه كما في القران المجيد وان
من شيء الا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم فان قلت قد يستدل من جملة
احكام الفعل واتقانه على روية الفاعل وقصده فكيف لا يكون افاعيل المبادي
الذاتية على سبيل القصد والروية قلت هذا نحو من الاستدلال لحسين ظنا منه

الجمهور

الجمهور ممن قصرت افهامهم عن ادراك الغايات الحقيقية ومباديها وقد مر ان
لكل فعل غاية وثمرة سواء كان مع الروية او بدونها هذا فقد استوضح من تضاعيف
ما ذكرناه ان المبدء الاول وهو الذي منه ابتداء الامر واليه ينساق الوجود
وانكشف انه هو الغاية القصوى بالمعنيين كما انه الفاعل والعلة الغائية للكل
والفرق بين المعنيين بوجهين احدهما بحسب الذاتية والعرضية والاخر بحسب الوجود
العيني لذاته والتحقق العرفاني فهو اول بالاضافة الى الوجود اذ صدر عنه الوجود
الكل على ترتيبه واحدا بعد واحد وهو الاخر بالاضافة الى سير المسافرين اليه
فانهم لا يزالون مترقين من منزل الى منزل الى ان يقع الانتهاء الى تلك الحضرة
فيكون ذلك اخر السفر فهو اخر من المشاهدة اول في الوجود والله عز وجل حيث
انبانا عن غاية وجود العالم بالمعنى الثاني قال كنت كنزا مخفيا فاحببت
ان اعرف فدلنا على ان الغاية القصوى لوجود العالم معرفته كما انه الفاعل
والعلة الغائية له موجودا كما دلنا على بعض الغايات المتوسطة بقوله
لولاك لما خلقت الافلاك فالغاية الاخيرة بالعلة المثلثة لوجود العالم انما
هي وجوده تعالى وبقاؤه الاخير لذلك بني العالم لاجله فقط النظام واليه ينساق
الوجود لا الى اليه تعبير الانوي ثم اعلم ان المصنف ذكر من احكام العلة مسئلتين
احديهما ان العلة الفاعلية متى كانت بسيطة لا تركيب فيها اصلا سواء
كان بحسب الخارج او بحسب العقل فاذا كانت ذاته بحسب حقيقتها البسيطة علة
لشيء كانت ذاته محض علة لذلك الشيء بحيث لا يمكن تحليلها الى ذات وعلة
لتكون عليتها لا بنفسها من حيث هي بل بصفة زايدة او شرط او غاية او وقت
او غير ذلك فلا يكون مبدءا بسيطا بل مركبا فالمراد من الفاعل البسيط حقيقته
التي بها يتجوهر بعينها كونه مبدءا لغيره وليس ينقسم الى شيئين احدهما ذاته وهو
والاخر حصول شيء اخر عنه كما ان لنا شيئين يتجوهر باحدهما وهو النطق ونكتب
بالاخر وهو صنعة الكتابة فاذا كانت العلة بسيطة بهذا المعنى استحال ان
يصدر عنها اكثر من الواحد لان يصدر عنه اثنان فهو مركب لان كون الشيء

بحيث يصدر عنه هذا الاثر غير كونه بحيث يصدر عنه ذات الاثر الآخر لامكان
انفكاك تعقل كل منهما عن الآخر وهذا القدر كاف في العلم على ما حققناه ولا
حاجة الى قوله فمجموع هذين مفهومين او احدهما وان كان داخلا في ذات
ذلك المصدر لزم التركيب في ذاته بوجه من الوجوه هف وان كانا خارجين
كان الذات مصدرا لهما اى للمفهومين والا لم يكن الذات وحدها مصدرا للاثر في
المفروض خلافه فكونه مصدرا لهذا المفهوم غير كونه مصدرا لذلك المفهوم و
ننقل الكلام اليهما فينتهي الى جهة لامتناع التسلسل الى ما يوجب التركيب والكثرة
في الذات والتفصيل ان يقع كلاهما خارجان او داخلان او عين او احدهما خارج
والآخر داخل او عين او احدهما عين والآخر داخل فالمحتمل ستة والاول
من الاول والخامس التسلسل ومن الثاني والسادس التركيب ومن الثالث كلاهما
بسيط مهيان مختلفتان ومن الرابع التسلسل والتركيب واياك ان تفهم من لفظ
المصدرية وامثالها الامر الاعتباري الاضافي الذي لا يتحقق الا بعد شيئين لظهور
ان ليس الكلام فيها بل كون العلة بحيث يصدر عنها المعلول فانه لا بد ان يكون
للعلة خصوصية بحسبها يصدر عنها المعلول المعين دون غيره وهي التي يعبر عنها
تارة بالصدور ومرة بالمصدرية وطورا بكون العلة بحيث يصدر عنها المعلول
وذلك لضيق الكلام عما هو المرام حتى ان الخصوصية ايضا يراد بها مفهوم اضافي
بل امر مخصوص له ارتباط وتعلق بالمعلول المخصوص ولا شك في كونه موجودا
متقدما على المعلول المتقدم على الاضافة العارضة لهما فح يندفع الايراد على
الحجة المذكورة تارة بان المصدرية امر اعتباري لا تحقق له في الاعيان فلا يلزم
ان يكون معلولا او جزء معلول من الفاعل وتارة بان المصدرية لو كانت متحققة
في الخارج لم يكن الفاعل واحدا محضا في شيء من الصور لانه اذا صدر عنه شيء
فقد تحققت هناك مصدرية مغايرة له منافية لوحدته الحقيقية وتارة
بانه لو تحققت المصدرية لزم تكثر المعلولات بل عدم تناهيها فيما اذا صدر عن
الواجب شيء فان مصدريته ح لعدم كونها خارجة لا يجوز ان يكون معلولا

للواجب كما مر انه بل

لا امرا خارجا بل يكون معلولا للواجب صادرا عنه فيتحقق مصدرية اخرى بالنسبة اليه
ويتم وذلك لانك قد علمت ان المراد من الصدور والمصدرية امر حقيقي هو كون
العلة بحيث يصدر عنها المعلول ولا منافية لا في المعنى الاضافي الذي يعرض لهما اخيرا
ويكفي في تحقق ذلك الامر نفس شيء واحد هو العلة واعترض ايضا بانه لو صح هذا
الدليل لزم ان لا يسلب الحجر والشجر عن الانسان وان لا يتصف باشياء كثيرة
كاتصافه بالقيام والقعود وان لا يقبل اشياء كثيرة كقبول الجسم الحركة و
السواد لان مفهوم هذا مغاير لمفهوم ذلك وكذا الاتصاف والقابلية فيلزم اما
التركيب واما التسلسل والجواب ان سلب شيء عن الشيء واتصافه به وقابليته
له لا يلحق الواحد من حيث هو واحد بل يستدعي كثرة تلحقها هي باعتبارات مختلفة
فان السلب يفتقر الى مسلوب عنه كذا ومسلوب عنه يتقدمانه ولا يكفي ثبوت
المسلوب عنه وكذا الاتصاف يفتقر الى موصوف وصفة والقابلية الى قابل
ومقبول بخلاف الصدور بالمعنى المذكور اذ يكفي فيه نفس ذات العلة المتقدمة
فاذا صدر عنها شيء واحد لم يلزم تعدد الخصوصية بل لم يجز نعم لو كانت العلة
علة لذاتها فتلك العلة الخصوصية ذات العلة وان كانت علة لا لذاتها بل بحسب حال
اخرى فتلك الخصوصية حالة تعرض لذاتها فلزوم تعدد الجهات انما تكون عند
تكثر المعلولات واما عند صدور الواحد فلا يلزم ذلك بل قد يكون ذات العلة نفس
الخصوصية وكتب الشيخ الرئيس الى بهمنيار لما طلب عنه البرهان على هذا المطلب
لو كان الواحد الحقيقي مصدرا لامرين كا و ب كان مصدرا لا ا ولما ليس ا فيلزم اجتماع
النقيضين قال الامام الرازي في المباحث المشرقية نقيض صدور ا لا صدور ا لا
صدور ب اعني صدر عنه ب كما انا الجسم اذا قبل الحركة والسواد ليس بحركة فيكون
الجسم قد قبل الحركة وما ليس بحركة ولا يلزم التناقض من ذلك وكذا ههنا قال و
الشيخ قد نص على هذا في قاطيغورياس الشفا بقوله وليس قولنا في الجسم
رائحة وليس فيه رائحة هو قولنا فيه رائحة وفيه ما ليس برائحة فان في القول
الاول لا يجتمعان وفي الثاني يجتمعان قال ومثل هذا الكلام في السقوط اظهر من

ان يخفى على ضعفاء العقول فلا ادرى كيف اشتبه على الذين يدعون الكياسة
والعجب من نفخ عمره فى تعليم المنطق وتعلمه ليكون له آلة عاصمة لذهنه عن الغلط
ثم لما جاء الى المطلب الاشرف اعرض عن استعماله حتى وقع فى الغلط الذى يضحك منه
الصبيان اقول ان ما ذكره يدل دلالة واضحة على ان هذا الجليل القدر ما فهم معنى
الواحد وكونه مصدر الشئ وان مثله كما قال الشيخ فيمن ادعى انه يتكلم بالمنطق مع قدوة
الحكماء ارسطاطاليس وهو واضعه ان هذا الرجل يتمنطق على المشائين وهو
اليهم يتمنطق على مثل الشيخ الرئيس الفاضل العلامة سفه اليه فكث منه حيا وكلّا
وحمقا وسفاهة فانا قد قررنا ان المصدرية بالمعنى المذكور نفس ماهية العلة
البسيطة والمهية من حيث هى هى ليست الا هى فاذا كان البسيطة الحقيقى مصدرا لما
ليس ا كانت مصدريته لما ليس ا غير مصدريته الخ هى نفس المصدرية ا انته قال
العلامة الدوانى فى تتميم كلام الشيخ ان صدوره لا ليس صدوره ا فهو لا صدور ا
فاذا اتصف بصدوره لا الف ا فقد اتصف باللاصدور ا فاذا كان له حيثيتان جاز
ان يكون متصفا من حيثية بصدوره ا ومن حيث اخرى باللاصدور من غير تناقض
اما اذا لم يكن له الا حيثية واحدة لم يصح ان يتصف بهما للزوم التناقض وتفصيله
ان اتصاف الشئ بامر هو لا اتصافه باخر وهو من حيث الاتصاف بذلك الشئ لا
يتصف بالاخر فلا يجوز اجتماعهما من حيثية واحدة وفيه بحث اما اولا فلان اجتماع
النقيضين فى ذات واحدة مستحيل سواء كان من جهتين او من جهة واحدة وشرائط
التناقض ووحداته مشهورة ولم يشترط احد فى التناقض كون النقيضين الموضوع
واحدا حقيقيا واما ثانيا فلا تناقض باجتماع كل مفهومين مختلفين كالسواد
والحركة فى موضوع واحد كالجسم من جهة واحدة لجريان هذا الدليل فيه فيلزم
كون الاتصاف بهما تناقضا ولم يقل به احد واما ثالثا فلان تناقض المعانى المسمية
والروابط من المفهومات التى من شانها الحمل على الذوات اشتقاقا لا مواطاة
انما يعتبر بحسب الحمل فنقيض صدوره الشئ عن العلة رفع صدوره عنها لا لا صدوره
عنها كما ان نقيض وجود الشئ اى كونه موجودا عدمه لا لا وجوده وان كان كل من

من اللاصدور واللاوجود نقيضها لنفس الصدور والوجود لكن لا ضير فى اتصاف
الموضوع بهما على هذا الوجه لانهما ليسا بنقيضين بحسب الحمل المذكور اقول لا يخفى على
البصير المدقق والزكى المحقق ان هذا غير وارد على ما حررناه بالحجة وحققناه بالبرهان
من انه ليس المراد منه المعنى الاضافى المصدرى بل هو عبارة عن نفس ذات العلة البسيطة
ثم انه قد عورضت الحجة المذكورة بوجوه الاول ان كل ما يصدر عن العلة
فله مهية ووجود ضرورة كونه امرا موجودا فكلاهما معلول فيكون الصادر عن كل
علة حتى الواحد المحض متعددا واجيب بانا لا نسلم كون الوجود مع المهية متعددا
فى الخارج لما تحقق من ان زيادته عليها فى التصور فقط ولو سلم فلا نسلم ان كلا منهما
معلول بل المعلول اما على راى المشائين فهو الوجود او اتصاف المهية به واما على
راى الرواقيين فهو المهية لا غير الثانى انه لو لم يصدر عن الواحد الا الواحد لما صدر
عن المعلول الاول الا واحد هو الثانى وعنه واحد هو الثالث وهكذا فيكون
الموجودات سلسلة واحدة ويلزم من كل موجودين فرضنا ان يكون بينهما علاقة
العلية والمعلولية ويلزم منه امتناع وجود الافراد لنوع واحد لعدم اولوية علية
بعض الافراد لبعض اخر دون غيرها فى المتواطى وجميع ذلك ظاهر البطلان واجيب
بان ذلك انما يلزم لو لم يكن فى المعلول مع وحدته بالذات كثرة بحسب الجهات والا
عتبارات على ما سيجئ بيانه ولما كانت هذه الجهات والاعتبارات ليست علة مستقلة
بل شروطا وحيثيات تختلف بها احوال العلة الموجودة اعترض بانه كيف يكفى مثل
هذه الكثرة فى ان يكون الواحد مصدرا للمعلولات الكثيرة فذات الواجب يصلح
ان يجعل مبدءا للممكنات باعتبار ما له من كثرة السلوب والاضافات من غير ان
يجعل بعض معلولاته واسطة فى ذلك ويحكم بان الصادر الاول عنه ليس واحدا
اجيب بان السلوب والاضافات لا يعقل الا بعد ثبوت الغير فلو كانت لها مدخل فى
ثبوت الغير لكان دورا واعترض بان تعقلها انما يتوقف على تعقل الغير لا على ثبوته
والمتوقف عليها ثبوت الغير لا تعقله فلا دور والجواب ان المراد انه لا يصح الحكم
بالسلوب والاضافات فى نفس الامر بعد ثبوت الغير ضرورة اقتضاء السلب ثبوتا

ولا اضافة معنويا فلا يصح الحكم باسناد شبهة اليها للزوم الدور الثالث ان النقطة
التي هي مركز الدائرة مبدأ محاذيات النقط المفروضة على المحيط والجواب ان المحاذاة
امر اعتباري لا تحقق له في الخارج فلا يكون معلولا لشيء ولو سلم فمحاذاة النقطتين
ايضا اضافة قائمة بهما او بكل منهما اضافة قائمة فلا يكون فاعلا للمحاذاة على ما
هو المتنازع فيه ولو سلم فاختلاف الحيثيات ظاهر لا يخفى فيندفع به الرابع ان الوحدة
المعينة اذا اضيفت مع وحدة اخرى حصلت الاثنينية لتلك الجملة ثم اذا اضيف مع
وحدة اخرى حصلت الاثنينية الاخرى فيستلزم من تغاير المجموعين ان تكون الوحدة
الماخوذة فيهما مبدأ لاثنين اقول هذا ايضا في السخافة والوهن بمنزلة الثالث بل
اسخف واوهن منه كما لا يخفى ولا اشتغال بجواب امثال هذه الشبهات تضييع للاوقات
من دون فائدة فان قائلها اما ان لا يقدر على ادراك كون البسيط بجهة بسيطة
فاعلا لشيء فضلا عن اثباته او نفيه او تغلب على طبعه الجدال والمراء حبا للترفع و
الرياسة وانكارا للفلاسفة تقربا الى الجهلة المسلمة الناشئة ما اشار اليها بقوله
ونقول ايضا ان المعلول يجب وجوده عند وجود علته التامة اعني تحقق جملة
الامور المعتبرة في تحققه والمراد به الامر الذي لا يخرج شيء يتوقف عليه المعلول
فالتفسير شامل للعلة البسيطة لا يقال الامكان شرط في تاثير العلة فلا يتحقق
علة بسيطة لانا نقول من ان الامكان ماخوذ في جانب المعلول لانه من مصححات
المعلولية فما لم نجد ناخذ شيئا ممكنا لم نطلب له علة لان ذلك اعتراف بتركيب
العلة فان اجزاء المعلول اجزاء العلة التامة بل لانا نقول الامكان من الامور
العقلية التي لا تحصل لها في نفس الامر فانه عبارة عن كون الشيء بحسب ميزته
لا يقتضي الوجود ولا العدم فنفس ذات الممكن كافية في صدق هذا المفهوم عليه
ولا شك ان الصادر عن الفاعل ليس الا ذات الممكن والامكان منتزع منه كالشيئية
ونظائرها لا الذات وصف الامكان كما انه ليس الصادر عنه مجموع الذات و
الشيئية والمفهومية والمباينة للعلة مع ان جميعها معتبر في الممكن بمعنى ان
ما لا يكون شيئا ولا مفهوما ولا مباينا للعلة لا يمكن صدوره عنها لكن هذه امور عقلية

لا يتوقف

لا يتوقف وجود المعلول عليها لانه لو لم يكن واجب الوجود فاما ان يكون ممتنع
الوجود وهو مع ولا الماوجد والمفروض وجوده والا لم يكن العلة علة او يكون
ممكن الوجود فيحتاج الى مرجح يخرجه من القوة الى الفعل فلا يخلو اما ان
يتساوى جانبا وجوده وعدمه فيكون حاله مع تمام العلة كما له لا معه فلم
يكن ما فرض تمام العلة تماما لها فلا يكون جملة الامور المعتبرة في وجوده حاصلة
وقد فرضناه حاصلة هف واما ان يترجح احد الجانبين من غير ان يصل الى مرتبة
الوجوب وهو يستلزم مرجوحية مقابله مستدعية لامتناعه المستلزم
لوجوب ذلك الطرف فان قلت هذا منقوض اما اجمالا فلانه لو صح ما ذكرتم
لزم وجوب احد طرفي الممكن لان مساواته للاخر يستلزم استحالة الاخر لاستحالة
وقوع المتساويين من دون مرجح واستحالته مستلزمة لوجوب ذلك الطرف
واما تفصيلا فلانا لا نسلم ان امتناع احد الطرفين يستلزم وجوب الطرف الاخر لسند
ان كلا الطرفين ممتنع في صورة التساوي قلت اما في الاول فلان معنى الامكان
الذاتي ليس تساوي نسبتي الوجود والعدم في الواقع امتناع او ارتفاع النقيضين
او اجتماعهما في نفس الامر بل الممكن لا يكون فيها الا مع احد الطرفين والامكان كما
اشرنا اليه اعتبار عقلي بحسب بعض مراتب الماهية لا مكانها اي اعتبار الماهية من حيث
هي من دون اعتبار امر معها وهذه الحالة للماهية اي عدم الاستحقاقيتها للوجود والعدم
التي نعبر عنها بالامكان ليست ثابتة لها في نفس الامر بل في مرتبة الماهية الملحوظة
بذاتها مع قطع النظر عن علتها وان كانت هذه المرتبة ايضا من مراتب نفس الامر
لكن الواقع اوسع من تلك المرتبة والامكان مفهوم سلبي وتحقق السلب في
مرتبة من الواقع لا يوجب تحققه فيه والحاصل ان الممكن يتصف بالامكان دون غيره بوجود
في الواقع فاندفع النقض لان ما ذكرتم غير متحقق واما في الثاني فلان امتناع
طرف لو لم يستلزم وجوب الطرف الاخر لكان جائز الارتفاع فيلزم اما ارتفاع
النقيضين ان وقع ارتفاعه او جوازه ان لم يقع مع كونه جائزا وكلاهما مستحيل
لان امكان المستحيل مستحيل كوقوعه فثبت ان المعلول يجب وجوده عند تحقق

العلة التامة وهذا الوجوب الحاصل لهم هو الوجوب لغيره لا يحتمل الا ان
يكون ممكنا بالذات لانا لو اعتبرنا ماهيته من حيث هي هي لا يجب لها الوجود ولانه لو
كونه واجبا بنفسه وبغيره فيلزم تعارد العلتين المستقلتين على معلول واحد
شخصي وتحصيل الحاصل وكذا العدم والالزم اما تخلف مقتضى الذات واما اجتماع
النقيضين وقد ظهر من هذا ان من خواص الممكن صدق قسميه عليه بالشرايط
فان كلا من الواجب بالذات والممتنع بالذات لا يجوز ان يجب ويمتنع بالغير كما
علمت ولا ان يمكن بالغير ايضا لاستلزامه اما توارد العلتين او التناقض او

هداية

تخلف مقتضى الذات — يزول بها ما غلب على اوهام العوام من ان
تاثير العلة لا يجوز ان يكون حال وجود الاثر ولا يلزم تحصيل الحاصل كون الشي
موجودا لا ينافي تاثير العلة الفاعلية فيه لان الشي اذا كان معدوما ثم
يوجد فاما ان يوصف لعلة بكونها مفيدة لوجوده حالة العدم او في حالة
حالة الوجود او في الحالتين جميعا لا جايز ان يفيد وجوده حالة العدم
او في الحالتين جميعا والا لزم اجتماع الوجود والعدم هف فان يفيد وجوده
حالة وجوده المفاد من العلة ولا يلزم تحصيل الحاصل الذي هو محال فان تحصيل
الحاصل بنفس ذلك التحصيل ليس بمستحيل انما المستحيل تحصيل الحاصل بتحصيل
اخر غيرها فرض انه حاصل به ابتداء اعلم انك لما تيقنت انه لما وجبت العلة
بجميع جهات التاثير وجب المعلول ضرورة لزم بحكم اصل عكس النقيض انه
كلما انتفى المعلول انتفت العلة اما بذاتها او ببعض جهات تاثيرها فاذا ثبت
ان وجود الممكن يفتقر الى وجود علته وعدمه الى عدم علته ظهر ان العلة
التامة في طرفي الممكن اعني وجوده وعدمه امر واحد يجب بوجودها وجوده
وبعدمها عدمه اما عدمه السابق فبعدمها السابق واما عدمه اللاحق
فبعدمها اللاحق فظهر ان كل علة مقتضية فهي مع معلولها كثيرا ما يقع الاشتباه
من اهمال الحيثيات اعني عدم الفرق بين ما بالذات وما بالعرض فما قيل من ان
الفاعل قد يتقدم على المعلول فليس المراد منه الفاعل بما هو فاعل بل انما

باعتبار الغير

باعتبار الغير غير الجهة التي بها يكون فاعلا والغلط الذي نشأ من الاوهام
العامية في عدم وجوب كون العلة مع المعلول حيث وجدوا الابن يبقى
بعد الاب والبناء بعد البناء والسخونة بعد النار وانما نشأ من اخذ ما
بالعرض مكان ما بالذات فان البناء حركاته علة لحركات اللبنات وانتهاء تلك
الحركات علة للاجتماع مادة وذلك الاجتماع علة لشكل ما ثم الحفاظ ذلك الشكل
مما يوجبه طبيعة اللبن من الثبات على نحو من الاجتماع وكذا الاب كحركة المني
الى رحم واما تصويره حيوانا وبقاؤه حيوانا فعلية واهب الصور وكذا النار
ليست علة للسخونة بل لان تبطل البرودة المانعة لحصول السخونة واما حصول
السخونة في الماء واستحالته الى النار فبالفاعل الذي يكسو العناصر صورها
وقد برهن على ان علة كل جسم امر عقلي بالضرورة كما اشير اليه في مبحث التلازم
بين الهيولى والصورة كيف تكون نار علة لوجود نار وليس نار احق بالتقدم من نار
اخرى وبالجملة فكل نوع متفق الافراد في المعنى النوعي لم يكن لها بد من وجود علة
خارجة عن النوع فقد ثبت ان العلل السابقة ليست عللا بالذات فهي معدات
ومعينات وبالجملة عللا بالعرض فالفاعل بالحقيقة مبدأ الوجود ومفيده كما
في عرف الالهيين واما ما يطلق عليه الفاعل في الطبيعيات مما لا يفيد وجودا غير
التحريك مبدء الوجود فقد دريت انها معدة وليست بالذات علة بالذات فالجسم
لا شتماله على الهيولى التي هي محض القوة والامكان لا يكون علة للوجود وانفصاله
وكذا الصورة اذ لا وجود لها من دون الهيولى والايجاد موقوف على الوجود فلو
الجسم او صورته علة للوجود شي لكان العدم مفيدا للوجود فلا استقلال
لهذه الاشياء في الايجاد بل الحق ان نسبة الايجاد اليها لو صحت فهي يكون بمداد
علوي وانما هي روابط للوجود ومصححات وشرايط ومقدمات ولما ثبت
ان حظ العلة من الوجود يجب ان يكون اوكد من المعلول فالعرض لضعف وجوده
لا يكون علة لوجود الجوهر ولا المركب علة للبسيط لتقدم البسيط عليه فلا
يكون جسم علة لعقل ونفس ولا المحسوس علة للمعقول ولا المتعلق علة للمفارق

فهذا ما استقر عليه رأي الحكماء وقد اشتهر من الفلاسفة الاقدمين ان المؤثر
في الوجود كله هو الواجب تعالى والفيض كله من عنده وهذه الوسائط وان كانت
عقولا فما هي الا اعتبارات والشروط التي لا بد منها فان يصدر الكثرة عنه تعالى فلا دخل
لها في الايجاد بل في الاعداد وربما استدل عليه بعضهم بما حاصله ان الذي هو بالقوة
سواء كان عقلا او جسما لا يفيد وجودا اصلا والا لكان للعدم الذي هو القوة اثر
في اخراج الشيء من القوة الى الفعل فيكون العدم جزء علة الوجود وهو محال وهذه الحجة
وان استحسنها القوم لكن يرد عليها امور احدها ان الامكان ليس هو الفعلية والوجود
بل تحليل الفاعل اياه وهذا الاعتبار وان كان في مرتبة من مراتب الواقع لكن يجب ان يتصف
الموجود به في الواقع على ما علمت ان الواقع اوسع من تلك المرتبة وثانيها انه ان سلمنا
كون الامكان صفة ثابتة للممكن في الواقع لكن لا يلزم من ذلك انه اذا كان علة
لشيء يكون فاعل الترجيحية كونه ممكنا بل الفاعلية له من جهة وجوده كما ان ثبوت
اللونية للحيوان مثلا لا مدخل له في تحريكه واعجابه وثالثها انه لو سلم ان الفاعلية لا تحصل الا
بامكانه لكن لا يلزم كونه جزء المفيد للوجود بل ربما يكون شرطا ومعدا كما ان مدخلية
الهيولى في تأثير الصورة عند من جوز ان يكون لها تأثير انما هي لتعيين وضع الشخص
وتشخيص اثرها بها لا لان يكون المادة هي الفاعلية القريبة كيف ولو لم يكن عندهم
مدخلية للامكان ولو شرطا لا نتقض قاعدتهم في صدور الافلاك من العقول
بواسطة جهة الامكان والامكان عدمي فاين الخلاص من وساطة جهة الامكان وان
كان صفة ثابتة للممكن لكن ليس ذات الممكن وحقيقته بمحض حيثية الامكان حتى لا يكون
لها حيثية اخرى سوى كونه ممكنا خصوصا عند المشائين القائلين بان الوجودات
العارضة لها حقائق متخالفة الذوات المشتركة في مفهوم شامل عرضي لها فكيف يلزم
من نفي وساطة الامكان نفي وساطة الوجود فلا يمكن التمسك في اثبات هذا المطلب
الشريف بتلك الحجة الضعيفة واما ما ذكره صاحب الاشراق في الهياكل بقوله والانوار
العقلية وان كانت فعالة الا انها وسائط جود الاول وهو الفاعل وكما ان النور
القوي لا يمكن النور الضعيف من الاستقلال بالانارة فالقوة القاهرة الواجبية لا

يكن

يمكن الوسائط لوفور فيضه وكمال قوته وفي حكمة الاشراق بقوله وكما لم يتمكن
النور الناقص بتا يثبت مشهد نور يقهره دون غلبة التام عليه في نفس ذلك الثاني
فنور الانوار هو الغالب مع كل واسطة والمحصل فعلها والقائم على كل فيض فهو الخلاق
المطلق مع الواسطة ودون الواسطة ليس شأن ليس في شانه فهو وان كان في
القوة والمتانة اقوى من الحجة السابقة عند العالم بقواعد الحكماء الفرس من الاقدمين
بل يمكن تتميمه بقواعد اشراقية لكن حسب ظاهر الامر اقناعي لا يجوز التعويل عليه كثيرا
بطريق اسلوب المباحثة والمناظرة ولنا بفضل الله ورحمته برهان حكمي على هذا المقصد
الشريف اوردناه في كتابنا المسمى بالحكمة المتعالية **فصل** في الجوهر والعرض
كل موجود فاما ان يكون مختصا بشيء ساريا فيه اي منقسما بانقسامه او لا يكون
فان كان الواقع هو القسم الاول يسمى الساري حالا والمسري فيه محلا وقد فصلنا
الكلام في تفسير الحلول فيما ذكرناه ولا بد ان يكون لاحدهما حاجة الى صاحبه والا
لا امتناع الحلول بالبديهة فلا يخلو اما ان يكون المحل محتاجا في الوجود الى الحال
يسمى المحل هيولى والحال صورة او بالعكس فيسمى المحل موضوعا والحال عرضا
وربما قررنا من تقييد الحاجة بالوجود اندفع ما قال الشارح المبيدي انما
ان يقوم الافتقار اما ان يكون من الطرفين معها الهيولى والصورة او من طرف الحال
فقط فهو العرض ومحله موضوع ثم ان الموضوع اخص مطلقا من المحل كالعرض من الحال
ومن ثم صح من الحال كالعرض من المحل وبين الموضوع والعرض مباينة كلية ان اريد
بالموضوع المحل القائم بنفسه كما صرح بعضهم وجزئية ان اريد به المحل المستغني عن
الحال كما صرح التقسيم قال بعض الشارحين الجوهر غير خارج من التقسيم مع ان العرض
معنون به ويلزم التكرار في ذكر الهيولى والصورة كما سيجيء اقول ما ذكره المصنف
اولا انما هو تقسيم الموجود الى الحال والمحل والمدعى فيه بيان اقسامها الاولية وما
ذكره بعد ذلك فهو لبيان مفهوم الجوهر والعرض واقسامهما الاولية وكون
الهيولى والصورة تارة من اقسام المحل والحال وطورا اخرى من اقسام الجوهر
مما لا محذور فيه اذ جوزنا ان يكون شيء واحد مسمى باسماء كثيرة بحسب اعتبارات لاحقة

مص

القسمة واذا ثبت هذا فنقول الجوهر الماهية التي اذا وجدت في الاعيان كانت لا في
موضوع واعلم ان لفظة في وان كانت مستعملة في معان كثيرة اما بالاشتراك
او بالاستعارة التشبيهية كما يقع في المكان وفي الزمان وفي الحقيقة وفي الغرض
وفي الغاية وفي المحل وفي الجزء والكل الى غير ذلك من الصور الا انهم يعنون بها في
قولهم لا في الموضوع في تعريف الجوهر وفي الموضوع في تعريف العرض الاختصاص الناعت
بالمعنى الذي ذكرناه فلا حاجة الى مميز يميزه عن المشاركات في ما وضع لاجله اللفظ
في كالشيوع والمجامعة بالكلية لاخراج كون الخاص في العام كالانسان في الحيوان عن
الحاصل في الموضوع لئلا يكون الانسان خارجا عن الجوهر وداخلا في العرض عند
ما لم يذكر ذلك القيد وكذا الكلام في اخراج كون الشيء في الزمان والمكان وكعدم
جعل الاشتمال لئلا يلزم خروج الكائن في المكان والمنسوب غيره عن حد الجوهر وذلك
لان اللفظ اذا كان مشتركا لم يكن ما ذكر من القيود فاصلا معنويا بل قرائن لفظية
او معنوية وذلك لانه غير محتاج الى مميز معنوي بل اللفظ ينصرف الى معناه المراد
بقرينة لفظية او معنوية تغني عن ذكر هذه القيود في تعريف الجوهر والعرض فضلا عن
اثباتها فكانهم ارادوا ان معنى في الموضوع لو كان مشتركا معنويا بين هذه الاشياء
لكانت هذه القيود مميزات لذي الموضوع عن المشتركات فتامل لا يقال يجمع الكل
الاشتمال والاحاطة فيكون مشتركا معنويا لانا نقول يرجع الكلام في الاشتمال والاحاطة
الى الظرفية ولا شك ان ظرفية الزمان ليس بمعنى ظرفية الكوز للماء وكون الشيء في
الحركة وكون الحركة في الشيء وح اي حين يراد لفظ الماهية في تعريفه يخرج عنه واجب
الوجود اذ ليس له وراء الوجود ماهية اذ المراد بالماهية ما يكون غير الوجود او ما [illegible]
الكلية فيه وقد علمت في صدر الكتاب ان الصور المعقولة للانواع الجوهرية [illegible]
وان كانت اعراضا قائمة بالذهن بحسب خصوص هذا الخصوص الوجود لصدق مفهوم
الجوهر عليها على مذهب القائلين بحصول حقايق الاشياء في الذهن دون امثالها
واشباحها واما عند القائلين بالامثال والاشباح فلا يكون تلك الصور الا
اعراضا فقط موجودة بوجودها وهي كساير الاعراض القائمة بالنفس واما القول

فهو الموجود

فهو الموجود في الموضوع قيل لا ان يقال هو الماهية التي اذا وجدت في الخارج
كانت في موضوع لئلا يلزم كون الصورة العقلية للجوهر جوهرا وعرضا معا
كما التزمه بعضهم اقول لا استبعاد في كون الشيء واحد جوهرا وعرضا ذهنيا
وعرضا خارجيا وايضا اندراج شيء واحد تحت مقولتين بان يكون صدق
احديهما عليه بالذات وصدق الاخرى عليه بالعرض مما لا فساد فيه لا بطلان بعينه
فكان الانسان في الخارج مندرج تحت مقولة الجوهر بالذات وتحت مقولة
الكم والكيف والاين وغيرها بالعرض كذلك الامر الحاصل عنه في الذهن مندرج تحت
مقولة الكيف بالذات ومتحد مع حقيقة جوهرية اتحادا عرضيا فيكون مندرجا
تحت مقولة الجوهر بالعرض فيكون شيء واحد جوهرا وعرضا من جهتين وقد يكون
قد حصل ماهية الجوهر في الذهن من دون انقلابه الى الكيف كما او تكلم [illegible]
ومن غير ارتكاب ما ارتكبه المحقق الدواني من ان اطلاق الكيف على العلم والصور
النفسانية من باب التجوز والتشبيه ولعل هذا اجود المسالك في دفع الاشكالات
الواردة على القول بالوجود الذهني ومزيادة تفصيل المقام مع التحفظ على قاعدة
انحفاظ الذاتيات مع تبدل الوجودات انا نقول ان للنفس الانسانية قوة
المعقولات الكلية من الاعيان الخارجية ولا شك انها عند انتزاعها تنال بكيفية
نفسانية هي علمها والحكماء قالوا اذا فتشنا حالنا عند العقل لم نجد الا هذه الصور
العقلية فتلك الكيفية النفسانية هي هذه الصورة التي قائمة بها فاعتقدوا فهذا
فسروا العلم بالصورة الحاصلة من الشيء عند العقل ولما دل الدليل على انه
تحصل الحقايق العينية لا من حيث وجودها العيني في الذهن صرحوا بان العلم
بكل مقولة من تلك المقولة فاستشكل الامر واشتبه الحق وانبعثت الاشكالات
المشهورة المسطورة في الكتب الحكمية والكلامية كما لا يخفى على المتتبع وتحقيق
الحق فيه انه كما يوجد في الخارج شخص كزيد ويوجد معه صفاته واعراضه [illegible]
والضاحك والماشي وغيرها فهي موجودات بوجود زيد فان الخارج ما هو [illegible]
هو بعينه الابيض والضاحك والكاتب فلا يلزم من اندراج زيد تحت الجوهر

بالذات وكون الجوهر ذاتيا له ان يكون ذاتيا لتلك المفهومات ايضا فكذلك الجوهر
الذهني فان من جملة الحقايق الكلية العلم وهو من انواع مقولة الكيف بالذات فاذا
وجد فرد منه في الذهن فاما تبيين ذلك لغيره بان يقال حقيقة المعلوم كما ان الجسم
انما يوجد في الخارج اذا كان متكمما متشكلا متحيزا مع ما يتعين حقيقة هذا الجسم كذلك
العلم انما يوجد فرد منه في الخارج اذا انضمت اليه حقيقة المعلوم وكان العلم جنسا القريب في
الكيف جنسا للبعيد ونقيضه ومحصله انما هو بانضمام الحقيقة المعلومة اليه فالحاصل
معه بحيث يكون في الواقع ذاتا واحدة مطابقة لها فهذه الذات الواحدة علم من حيث
جنسها القريب وكيف من حيث جنسها البعيد ومن مقولة المعلوم من حيث محصلها
وتعينها كما ان زيدا في الخارج حيوان من حيث جنسه القريب وجوهر من حيث جنسه
البعيد ومن مقولة الكم والكيف وغيرهما من حيث وجوده وتشخصه فاتحاد المعلوم
معها اتحاد العرضي مع المعروض فصح ان العلم من مقولة الكيف فانه من حيث
انه علم وهو في الواقع عين حقيقته وعلى هذا لا يتوجه الاشكال بان العلم لكونه من
صفات النفس يجب ان يكون من مقولة الكيف ومن حيث ان حقيقة المعلوم في
في الذهن يجب ان يكون من مقولة المعلوم فيلزم ان يكون حقيقة واحدة من مقولتين
وكذلك سائر الاشكالات من لزوم كون الذهن متصفا بالحرارة والبرودة [...]
الضدين واتصاف النفس بصفات الاجسام وحصول السموات بعظمها في العقل
عند تعقلها كلية وفي الخيال عند تخيلها جزئية لان محصل هذا التحقيق ان العلم من
مقولة الكيف دائما بالذات لكونه جنسا لمفهوم المعلوم متحد معه في الذهن
من تلك المقولة بالعرض كما ان زيدا من حيث ذاته من مقولة الجوهر ومن حيث
انه آب وابن من مقولة المضاف وقد ذهب المحقق الدواني تبعا لعبارات
القدماء ان العرض والعرضي متحدان بالذات متغايران بالاعتبار فان بعض [...]
والبياض امر واحد بالذات مختلف من حيث اخذه لا بشرط شيء او بشرط شيء
كما ان الصورة والفصل واحدة بالذات متغايرة بالاعتبار المذكور وعلى هذا
القياس اجوبة سائر الاشكالات بان يقال الكيفية العلمية قد تكون متحدة

مع مفهوم

مع مفهوم اجتماع الضدين وشريك الباري اتحادا عرضيا فتلك المفهومات كيفية
خارجية متحدة اتحادا عرضيا مع تلك الحقايق الباطلة مطلقا او من بعض الوجوه فافهم
ذلك ثم اصغ اعمال رويتك ثم الجوهر ان كان محلا اي الجوهر بحيث يحصل
منها وحدة طبيعية ونوع طبيعي فهو الهيولى وبما قيدنا به المحل اندفع النقض بالجسم
باعتبار كونه محلا للاعراض وبالنفس باعتبار كونه محلا للصورة الجوهرية و
ان كان حالا فهو الصورة بالشرط المذكور فتامل وان لم يكن حالا ولا محلا
فان كان مركبا منهما فهو الجسم الطبيعي وان لم يكن كذلك فهو المفارق فان كان متعلقا
بالاجسام تعلق التدبير والتصرف فهو النفس والا فهو العقل وفي هذا التقسيم نظر
فان كون الجوهر المركب من الحال والمحل منحصرا في الجسم الطبيعي غير معلوم لجواز
تركب جوهر عقلي او نفسي من جزئين هما بمنزلة الهيولى والصورة في الاجسام والاولى
في التقسيم ما ذكر في المطارحات وهو ان الجوهر اما نوع جسماني او جزء له او خارج
عنه مفارق له والمفارق ينقسم الى ما يدبر الاجسام وهو النفوس والى ما لا
يكون له معها علاقة وهو العقل والجوهر الذي هو نوع جسماني كالسماء والنار
والماء والجزء اما الحال والمحل هما الصورة النوعية كانت او جسمية والهيولى فان
طبيعة الجسم جزء له لا نوع محصل من اجزائها هذا على قاعدة من يجعل الجسم [...]
جوهرية واخرى طبيعية قيل حصر الجوهر في الخمسة منقوض بالمكان عند القائل
بكونه بعدا مجردا جوهريا اقول القائل به لا يقول ببعض من الخمسة والقائل بها
لا يقول بالبعد المجرد وقد اشرنا الى ان التقسيم على راي بعض الحكماء والجوهر
ليس جنسا لهذه الخمسة اذ لو كان جنسا لكان ما يدخل تحته مركبا من جنس وفصل
بناء على ان كل ما له جنس له فصل وليس كذلك لان النفس ليست مركبة منهما لانها
تعقل مهية البسيطة الحالة فيها اذ تعقل كل مهية يستلزم حلولها في الذات العاقلة
واذا كانت المهية المعقولة بسيطة فلا تكون النفس مركبة والا لزم بانقسامها
انقسام المهية البسيطة الحالة فيها ضرورة انقسام الحال بانقسام المحل وهذا ضعيف فيه
نظر لان استيجاب انقسام المحل انقسام الحال انما يكون في القسمة المقدارية بانواعها

دون القسمة المقدارية المعنوية وان كانت اجزاء خارجية من المادة والصورة
فضلا عن الاجزاء العقلية المحمولة على انه لا يلزم مما ذكره عدم جنسية البعض ما تحته
وهو لا يستلزم المطلوب من نفي جنسية الجميع كما هو الظاهر من كلامه في الدليل
ان يقول في نفي جنسيته مفهوم الجوهر للجواهر ان الماهية التي يحمل عليها الجوهر اما ان
يكون بسيطة او مركبة فان كانت بسيطة فهي مما احتيج فيها ولا احتاج الى
فصل يميزها عن النوع الاخر الداخل تحت جنسها فتكون تلك الماهية مركبة وقد فرضناها
بسيطة هف فاذن الماهيات البسيطة التي يحمل عليها الجوهر ليست انواعا له ولا
الجوهر يكون جنسا لها وان كانت الماهية التي يحمل عليها الجوهر مركبة فقيل اجزاء
بسيطة كما علمت فتلك الاجزاء اما ان يكون غنية عن الموضوع اولا فان لم تكن كان
الجوهر متقوما بما يحتاج الى الموضوع والمتقوم بما يحتاج الى الموضوع لا يكون غنيا
عن الموضوع فلا يكون جوهرا وقد فرض جوهرا هف وان كانت تلك الاجزاء غنية
عن الموضوع فيصدق عليها انها جوهر صدقا عرضيا لا صدق الجنس على انواعه واذا كان
الجوهر خارجا عن جميع الاجزاء كان صدقه على الكل صدقا عرضيا لا ذاتيا فلا يكون
جنسا لشيء من الماهيات هذا غاية ما تمسك به القايل بعدم جنسية الجوهر وجوابه
عنه بوجهين احدهما النقض بجنسية سائر المعقولات المقولات بل بسائر الاجناس
مطلقا لجريان مثل هذا الدليل فيها والثاني ما اوردناه في الاسفار الاربعة وهو
الوجه الذي يحل به العقدة في الطرفين ومن اراده فليطلب من هناك واعلم
انه قد تقرر عندهم ان الجنس في المركبات الخارجية ماخوذة من المادة والفصل
من الصورة وثبت ايضا ان الجنس عرضي بالقياس الى الفصل كما ان الفصل خاصة له
ومن هاتين المقدمتين يلزم خروج الصورة النوعية والجسمية عن حقيقة
الجوهر وماهيته بمعنى ان اندراجها اندراج الملزومات تحت اللازم العرضي لا كاندراج
الانواع تحت جنسها لا بمعنى عدم كونها جوهرا في ذاتها يستلزم كونها عرضا مندرجا
تحت احدى المقولات التسع العرضية ويلزم منه تقوم الجوهر بالعرض لانا نقول
ومع ذلك فان الماهيات البسيطة خارجا وعقلا ليست واقعة في ذاتها تحت شيء

من المقولات فلا يقدح هذا في حصر المقولات في العشر كما صرح به الشيخ في قاطيغورياس
الشفا من ان المراد بانحصارها المكن فيها هو ان كل ما له من الاشياء حد نوعي فهو مندرج
تحت واحدة منها بالذات ولا يجب ان يكون لكل شيء حد والا لزم التسلسل بل من الاشياء
ما يعرف بنفسها لا بحد فانها الوجود وكثير من الوجدانيات فان قلت يلزم مما ذكرت
نفي جوهرية النفس الانسانية فحدها انها مع تجردها وقيامها بذاتها وهو مستبعد
جدا بيان اللزوم ان الانسان مركب من البدن الذي هو مادية ونفسه التي هي صورته
فيكون صورتها التي هي نفسه خارجة عن حقيقة الجوهر وماهيته بالبيان المذكور قلت
يمكن ان يجاب عنه بان النفس الانسانية لها اعتباران احدهما كونها صورة ونفسا
والاخر كونها ذاتا في نفسها مع قطع النظر عن تدبيره وتصرفها في البدن ومناط الاعتبار
الاول كونها موجودة لغيرها ومناط الاعتبار الاخر كونها موجودة في نفسها ولعلك
تمهيد ذلك نقول كون الشيء واقعا بحسب اعتبار وجوده في نفسه تحت مقولة لا ينافي
كونه واقعا باعتبار اخر لغيره تحت تلك المقولة بل لا تحت شيء من المقولات اصلا
فالنفس وان كانت بحسب ذاتها جوهرا ويجب نفسيتها داخلة في مقولة المضاف كما مر
لكن يجب كونها جزء الجسم باعتبار صورة مقومة بوجوده باعتبار اخر لا يجب ان يكون
جوهرا كما في سائر الصورة المادية على ما سبق فيكون النفس جوهرا مجردا من حيث
كونها مقومة بوجود الجسم صادقا عليها او على الجسم بالمعنى الذي هو به مادة معا
الجسم بالمعنى الذي هو به جنس غير صحيح عندنا وان كان خلافا للمشهور وما عليه
الجمهور فان كونها حقيقة شيء وكونها جزء حقيقة شيء اخر ولا يجب الاتفاق بين الاعتبارين
ومما ذكرنا ارتفع الاشتباه عنا لا الاستبعاد الذي وقع لبعضهم في حصول تركيب
الحقيقي بين المجرد والمادي بحيث يكون مجموعهما امرا واحدا بالحقيقة وظهر وجه النقض
عما ذكره السيد الشريف في الحواشي حكمة العين بقوله اما ان الانسان ماهية مركبة
من جزئين احدهما البدن المادي والثاني النفس المجردة فليس كذلك لان كلا منهما
تحت جنس اخر اما النفس فتحت الجوهر المجرد والبدن تحت الجوهر المقارن فلا
تركيب منها اصلا اذ قد بينا ان حال النفس من جهة كونها صورة ومقومة

غيرها لها من جهة ذاتها بل بذاتها ثم ان ههنا طريقة اخرى في نفي جوهرية النفس وما فوقها
من العقول بمعنى كون الجوهر جنسا لها وهي انك لو نظرت حق النظر فيما بينه الشيخ
الالهي صاحب كتابي التلويحات وحكمة الاشراق من كون النفس وما فوقها اضواء حقيقة
نورية باصطلاح حكمة الاشراق وكونها انيات صرفة باصطلاح التلويحات والمال واحد
اذ الظهور والوجود مفهوم واحد وحقيقة واحدة وقد بين بالاصول الاشراقية كون
النور والوجود حقيقة بسيطة لا جنس لها ولا فصل والاختلاف بين افرادها و
مراتبها ليس بامر ذاتي ولا بامر عرضي بل الاختلاف بينها انما هو بمجرد الكمال بعضها و
نقص الآخر في اصل الحقيقة النورية الوجودية لعلمت منه ان الذوات المجردة
النورية غير واقعة تحت مقولة وان كانت وجوداتها لا في الموضوع فعليك
بهذه القاعدة فان لها حقا عظيما اذ هي عند جمهور القوم ثم بمراجعة كتب في دفع
شكوك تعترض لك في تحقيقها فقد ثبت مما ذكرنا سابقا ولاحقا ان اصول
الجوهر وبسائطها واسبابها ليس مما يكون مفهوم الجوهر جنسا لها فما يكون في مرتبة
متاخرة في الوجود كالهيولى والجسم الطبيعي يكون ابعد بحسب ذاتها من ان يكون جوهرا
بالذات فان الهيولى معلولة للصورة والعلة لو لم يكن اولى بالجوهرية من معلولها
فلا اقل من ان تكون مساوية فيها واما الجسم الطبيعي معلول للصورة بتوسط الهيولى
وايضا الجسم مركب من الهيولى والصورة والمركب عين مجموع الاجزاء اذ المجموع لم يزد
على الجزئين الا بالاجتماع وهو عرضي فجوهريته ليست الا جوهرية الهيولى والصورة
فلم يحصل هناك جوهرية ثالثة غير جوهرية الهيولى وجوهرية الصورة فاذا لم
تكن جوهريتهما في حد ذاتيهما فكذلك لم تكن جوهرية الجسم في حد ذاته فقد تبين
وتحقق مما قررناه ان مفهوم الجوهر عرضي عام للجواهر كما هو مقتضى الحق ولا يظن
احد ان هذا منافي لما بيناه في مباحث الصور النوعية من اثبات جوهريتها كما اشرنا
اليه واما اقسام العرض الاولية المسماة بالمقولات فتسعة كما هو المشهور او اربعة
عند صاحب كتاب البصائر الجوهر والكم والكيف والنسبة وخمسة عند شيخ الاشراق
وهي هذه الاربعة والحركة وذكر حجة لاثبات حصر المقولات في الخمس هي ان الماهية

التي هي وراء

التي هي وراء الوجود اما ان يكون جوهرا واما ان تكون غير جوهر اي هيئة وكل
هيئة اما ان يتصور ثباتها او لا فان لم يتصور ثباتها فهي الحركة وان تصور ثباتها
فاما ان لا يعقل دون القياس الى غيرها فهي الاضافة واما ان يعقل دون القياس
الى غيرها فهي اما ان يوجب لذاتها المساواة او التفاوت والتجزي او لا يوجب فان
اوجب فالكم والا فهو الكيف وقال في التلويحات وفي الحقيقة متى واين والملك
والوضع لا يعقل الا ان يعقل الاضافة قبلها فانه اذا كان الجسم في المكان يحصل
هيئة الاضافة اليه وهي اضافة ذاتية للمحل وكل ذلك علم اما جنس او حد جنس
فالاضافة تعم هذه الاشياء فليست باجناس عالية والفعل والانفعال حركة اتصافها
تارة الى الفاعل وتارة الى القابل فتنقسم اضافتهما استحقت المقولية واعترض
عليه بعجبا لنسبة المعلم الاول والجمهور فاجاب بان المقولات ليست ماخوذة عن المعلم
الاول بل عن شخص فيثاغوري يقال له ارخوطس وليس له برهان على الحصر في
العشر والبرهان هو الذي ينبع الكم والكيف والاين والمتى والاضافة والملك
والوضع والفعل والانفعال واعلم انه اذا كانت هذه الاشياء هي الاجناس العالية
فظاهر ان لا يكون لها حد ولا جنس لها ولا فصل وقد علمت ان الوجود ليس جنسا لها
والعرضية التي تعم التسعة هي من لوازم الاعراض لانا نعقل نعقل السواد والبياض
وغيرهما ثم نعقل اضافتها الى الموضوع فنسبتها الى موضوعاتها تابعة لمهيتها المعقولة
فاذكر في تعريف كل من المقولات يكون رسما ناقصا لها لا غير اما الكم فهو العرض
الذي يقبل المساواة واللامساواة لذاته او الاولى ان يقال التجزي هو ما يقبل التجزي
واللاتجزي لذاته اذ المساواة انما هي في الكم فتعريف الكم به يستلزم الدور لا في
الكم فيه ترى ان التجزي مع ما يقابله الكم لذاته لانا نقول التجزي هو الانقسام بالفعل
لا يقبله الا المادة وان كان المقدار هيأ له واما التجزي الذي هو بمعنى امكان ان
يتوهم فيه شيء غير شيء فهو انما يلحق الكم لذاته ولغيره من الاشياء بتوسطه فلا
منافاة فنقول لذاته خرج الكم بالعرض كمحل الكم والحال في محله او الحال فيه والمتعلق
به وينقسم الكم بالذات الى منفصل وهو الذي ليس لاجزائه امكان حد مشترك

تيلا في عمقه والمراد بالحد ما يكون نسبته الى الجزئين نسبة واحدة فلا يكون
له اختصاص باحدهما دون الآخر كالنقطة بالقياس الى قسمي الخط وكذا الخط
بالقياس الى السطح والسطح بالقياس الى الجسم والآن بالنسبة الى الزمان
والمراد بالحد المشترك هو الحد الواصل وهو الذي وجوده بحسب الوهم لا الحد
الفاصل الذي يوجد في الخارج بحسب القطع فانه ليس متساوي النسبة الى الجزئين بل
مختص باحدهما دون الآخر ولان لا يكون فاصلا بخلاف الحد الواصل البتة فانها
قد يكون فاصلا اليه والحد يجب كونه مخالفا لذوات المحدود والاجزاء
اجزاء الاحد وانما يلزم ان يكون التضعيف تثليثا والتثليث تسبيعا فالحد يجب ان
يكون عارضا للكليات المتصلة قائمة بها لا داخلة فيها كما في العدد وهذا التقسيم بخلاف
الكم المنفصل في العدد اما باعتبار انواعه او بحسبه فرض نوع من الكم المنفصل
في العدد وان استحال وجوده في الخارج فضلا عن وجوده عند بعضهم كما سيشار ليس
وانما لم يكن بين اجزاء العدد وهي الوحدات امر مشترك فان الخمسة اذا قسمت الى
الثلاثة والاثنين كان الثلاثة جزءا من الثلاثة خارجا من الاثنين الباقيين فلم يكن
ثمة امر مشترك بين قسمي الخمسة وذهب بعضهم الى ان القول نوع اخر من الكم
المنفصل فانهم قسموا الكم المنفصل الى القار وهو العدد والى غير القار وهو القول
وربما احتجوا بان القول ذو اجزاء بالفعل وكل ما هو كذلك فهو كم منفصل والجواب
الكبرى وانما كان كذلك لو كان ذا اجزاء لذاته والقول يفهم مع قطع النظر عن الكمية
فليست داخلة في حقيقة القول وان كان يعرض له كمية من حيث العدد ونحوه ومن
ايضا ان الثقل والخفة لا يتفاوتان بالمساواة واللامساواة من اقسام الكم المتصل وقد
عرفت انهما ميلان يحركان الجسم الى الوسط وعن الوسط وليسا في انفسهما كميتين
فالمساواة والتفاوت في كفتي الميزان يرجعان الى مقاومتهما في جذب العمود ونحوه
احديهما فيه فاذا اشتد الجذب لاحدى الكفتين لزيادة ثقلها يسمى تفاوتا و
الكمية من لوازم الثقل والخفة بحسب تحريكهما باعتبار زمان او مسافة فهي كمية
متصل وهو الذي يكون لاجزائه المفروضة حد مشترك وقد سبق في اوائل الكتاب

لتفصيل المعا

تفصيل المعاني المتصل والعرض ههنا ان ما اخذ فصلا للكم المتصل والمنفصل الذات
هما فصلا الكم ليسا في الاعيان امرين زائدين على طبيعة الجنس حتى يلزم ان يكونا
من مقولة من مقولات فيكون العدد من مقولتين هكذا قال صاحب المطارحات
واقول فيه نظر اذ قد علمت ان كون الفصول خارجة عن المقولات لا يقدح في الحصر
المذكور ولا يلزم اندراج الشيء تحت مقولتين بالذات اذ الفصل من مقولة من حيث
بالعرض وليس في ذاته من مقولة اصلا على ان ما ذكر معا يصحح زيادة الفصل
على الجنس بحسب العقل فان كلا منهما عرضي للآخر في طرف التحليل فان كان الفصل
من مقولة الجنس فيكون نوعا لا فصلا ولا كلام فالكلام عائد ولزم الدور او
التسلسل وان كان من مقولة اخرى يلزم تركب النوع من مقولتين فالحق ما ذكرنا
قار الذات اي ذو وضع يثبت اجزاؤه مجتمعة في الوجود مع تباينها في الوضع و
الاشارة وهو المقدار كالخط المرسوم بانه طول فقط مستقيما كان او مستديرا
وهما نوعان مختلفان بل كل مرتبة من الاستدارة يوجب نوعا اخر من الخط وكذا
السطح المرسوم بما له طول وعرض فقط فان المستوى نوع غير المقبب وكل من مراتب
التقبيب يحصل به نوع اخر من السطح والدليل على كون تلك الامور فصولا منوعة
امتناع تبدلها ولو بحسب العقل والثخن اي الجسم التعليمي المرسوم بما له طول
وعرض وعمق وهو اتم المقادير لاشتماله على الابعاد الثلثة وليس في الاعظام ما يشتمل
عليها والى متصل غير قار الذات وهو الزمان فانه متصل بذاته وان عرض له العدد
فيصير كما منفصلا بالعرض من حيث انه قد ينقسم الى ساعات وايام وشهور و
اعوام قيل ان وجد شيء من اجزاء الزمان لزم اتصال الموجود بالمعدوم وان لم
يوجد لزم اتصال المعدوم بالمعدوم وان اعتبر اتصال اجزاء بعضها ببعض في الخيال
كان من قبيل القار لاجتماع اجزائه هناك واجيب عنه بان ذلك للامر المتصل الذي
في الخيال بحيث لو وجد في الخارج كان اجتماع اجزائه فيه ممتنعا وهذا معنى كونه
غير قار الذات واقول هذا الجواب غير مرضي وقد مر في مبحث الحركة ما ينفع بدفع هذه
الشبهة واشباهها في نفي وجود الزمان المتصل الكمي في الخارج واما الكيف فهو

اللفظة واضرابها من الكم والمضاف وغيرهما فقد يطلق على نفس الكيفية والكمية
والاضافة على بسائطها وقد يطلق على المركب منها ومن موضوعها فالاول مقولة
حقيقية والثاني مقولة مشهورية فيكون في اللفظ اشتراك او تجوز والمراد هنا
المعنى البسيط لا نفي الجسم الابيض اذ لم يكن من مقولة الكيف ولا من مقولة الجوهر
ولا لزم تقوم الجوهر بالعرض فاما ان يكون من مقولة اخرى او يكون شيء واحد من
مقولتين لانا نقول لا يلزم من كون الجسم من مقولة والبياض من مقولة ان يكون مجموع
الجسم الابيض من مقولة اذ الوحدة معتبرة في التقسيم وليس كل مركب بينهما اتحاد
لها وحدة طبيعية تستحق بها ان يقع تحت مقولة كما ان الحجر الموضوع بجنب الانسان
مجموعهما ليس من نوع الانسان ولا من نوع الحجر ولا غيرهما واقع تحت شيء من الانواع
الحقيقية لان وحدته بمجرد الاعتبار ومما ذكرنا ظهر خطاء من ظن في كثير من الكيفيات
انها من المضاف كالعلم والقدرة وساير الصفات اللازمة الاضافة اذ ليس كل
ما يعرض له الاضافة يكون من المضاف الحقيقي والا لكان الجوهر ايضا من مقولة
المضاف لانه يعرض له الاضافة فهو هيئة لشيء لا تقتضي لذاتها قسمة ومفاده يخرج
به الكم ودخل عوارض الاجسام كالسواد والبياض والعلم بالمركبات ولا نسبة
فخرج البواقي من الاعراض النسبية وقيد بعضهم عدم اقتضاء اللاقسمة لاخراج
الوحدة والنقطة على تقدير كونهما من الاعراض وتنقسم بالاستقراء الى كيفيات
محسوسة وهي جنس بعد الجوهر من الظاهرة كالالوان والطعوم والروائح
فمنها راسخة سواء كانت من اول الخلقة كحلاوة العسل وصفرة الزعفران او لم
يكن كصفرة من برسه في الكبد وملوحة ماء البحر وتسمى انفعاليات لانفعال
الحواس عنها اولا لانها حادثة من انفعالات المواد ومنها غير راسخة كحمرة الخجل وصفرة
الوجل وتسمى انفعالات لا لما قيل انها في انفسها انفعالات لان نفس الانفعال
من اعراض النسبية بل لانها لسرعة وجودها شبيهة الشبه بمقولة ان ينفعل فسميت
سبيها بها لكثرة الانفعال في موضوعها واعلم ان الثقل والخفة من هذا القسم فان
جسما واحدا قد يثقل لعروض البرودة ويخف لعروض الحرارة وهو باق مع هيئته وتشخصه

في الحالين

في الحالين وايضا الجسم في حيزه الطبيعي لا ثقيل ولا خفيف وايضا ربما يجتمع اجزاء
متباينة لكل واحد منها ثقل ويحصل للمجتمع زيادة الثقل واكثرها يستحق نسبة
الاجزاء والى كيفيات نفسانية هي التي تكون في النفس وفي ذي نفس فيما
بالمحسوسة بذوات الانفس فقد اخطأ وعبر عنها الامام بالحال والشيخ بما يتعلق
بالاجسام وهي حالات ان لم تكن راسخة كالكتابة في ابتداء الخلقة وكالظن الضعيف
وغضب الحليم والانفعالات متشاركان في الزوال وعدم الرسوخ كتنظيرهما اي
الملكة والانفعاليات في الثبات والرسوخ ومفترقتان كالنظرين في المحسوسة
وعدمها وملكات وان كانت راسخة كالكتابة بعد الرسوخ والعلم من العالم
التحرير والحقد من الحقود وغير ذلك من الامراض المزمنة والعادات المتمكنة واعلم
ان العلم وغيره من الكمالات يمكن اخذها على وجهين احدهما كونها استعدادا
نحو الاشياء والاخر كونها من الغايات التي يتوجه اليها فهي على الوجه الاول اخذ
العدم في مفهومها تكون عدمية والعدمي لا يكون من مقولة اصلا ويجب اخذها
على الوجه الثاني فيكون من مقولة الكيف قد تبين مما ذكرنا صحة قولهم ان الفرق
بين الحال والملكة بامر عرضي لا فصل ونسبة الحال الى الملكة كنسبة الصبي الى الرجل
ونعلم ايضا من اخذ القوة والقدرة في مفهوم الملكة ان علوم المبادي اجل من
ان يتصف بالحال والملكة وكذا علومنا الثابتة بعد المفارقة ثم ان الملكة من حيث
هي هي ملكة وان كانت عدمية لكنها في الاتصال الامور المطلوبة اشرف من الحال
بما هو حال فان كانت وجوديا على قياس الكيميا والاكاسير المعدودة فان مراد
العالم من التحصيل في هذه النشأة ملكة العلم لا نفس حصوله وان كانت غاية
الملكة نفس حصول الشيء بالفعل وهي باقية لانه لما لم يتيسر في النشأة التعلقية
اجتماع الصور العلمية وبقاؤها معا بل لا يحصل العلم الا حالا صارت الملكة هي الحال
ولهذا يسمونها عقلا بالفعل وكما ان ملكة العلم اشرف من صورة في هذا العالم
فكذا ملكة الاخلاق افضل في بابها من حصول الامور التي هي ملكة لها ولهذا قالت
الصوفية مقام واحد خير من الف حال اذ المقام عندهم هو الملكة الثابتة على شيء

من الكرامات وغيرها واعتمادهم ليس الا على المقامات والملكات دون الانفعال
والحالات والى كيفيات استعدادية وهي التي تختص بالاجسام لانها تهيئ الجسم اخر
شديدا نحو الدفع والمقاومة واللاانفعال وتسمى قوة طبيعية كالمصحاحية و
الصلابة او نحو القبول والانفعال وتسمى هنا طبيعيا كاللين والممراضية تبع
المص الامام في عد اللين والصلابة من الاستعدادات لا من الملموسات كما زعمه
الجمهور فانه قال الجسم اللين هو الذي ينغمز فهنا كان امعه تحدث الحركة في سطحه وشكل
التقعير المقارن لحدوث تلك الحركة وكونه مستعدا والاولان كونهما محسوسين
بالبصر ليسا باللين فتعين الثالث الذي هو من الكيفيات الاستعدادية والجسم الصلب
فيه امور اربعة عدم الانغماز وهو عدمي والشكل الثالث على حاله وهو من كيفيات
المختصة بالكميات والمقاومة المحسوسة باللمس وهي ايضا ليست بصلابة لتحققها في
الهواء المحسوس في الزق المنفوخ ولا صلابة له والاستعداد الشديد نحو اللاانفعال
فيكون من الكيفيات قيل لها نوع ثالث هو القوة الشديدة نحو الفعل كالصناعة
وليس في اذ المصارعة لا يتم الا بالعلم بتلك الصناعة وبالقدرة على تلك الافعال
ومباحث الكيفيات النفسانية وبصلابة الاعضاء وكونها عسيرة الانعطاف والنقل
وذلك عايد الى القوة على المقاومة واللاانفعال فلم يتحقق قسم ثالث والى كيفيات
مختصة بالكميات وهي التي لا يكون عروضها بالذات الا للكم المتصل والمنفصل كالانحناء
والاستقامة للخط كما قيل والحق انها من الفصول المنوعة وليست مقولة بالذات
كالمثلثية والمربعية للسطح والمخروطية والمكعبية للجسم والزوجية والفردية للعدد
واعلم ان في السطوح والاجسام حدودا وهي ليست نفس الشكل ولا داخلة فيه ولا
معروضة له بل الشكل عارض للمحدود من حيث هو محدود فيكون الحدود شرائط
واسبابا خارجة لعروض الشكل فليست الدائرة حاصلة في الخط ولا الكرة في السطح
ولا المثلث ونحوه في الخطوط وان لم يحصل الدائرة الا بانعطاف خط واستدارته
ولا يتم الكرة الا بتقبيب سطح ولا المثلث والمكعب ونحوهما الا بتعدد الخطوط والسطوح
فالحق ان الدائرة سطح لا خط فاذا كان كذا فالكرة ايضا جسم لا سطح وهكذا الحكم

سائر الاشكال السطحية والجسمية والزاوية ايضا كيفية حاصلة للمحدود المحدد
اذ الحاصل في الحد ليس الا تقادير او تضايفا او غيرهما مما هو من مقولة اخرى
قياسا لاطلاق الشكل والزاوية ونظايرهما من الفاظ على نفس الكيفية على الكم القابل
اعتبر فيه الموضوع كما سلف ومن الاوهام العامية انكار وجود الكيفيات الفعلية و
الانفعالية تارة وتارة اخرى انكار عرضيتها وطعنا في ارجاع كثير منها الى الاشكال
والكل فاسد اما الاول فلانها لو لم تكن موجودة لما كانت الحواس منفعلة عنها واما
الثاني فلان الجسم الاسود اذا ابيض فهيئته شكله ووضعه كما كانت لا يتبدل و
كانت جوهرا وجب ان تنعدم الاجسام مع مفارقتها اياها كما تنعدم مع مفارقة
الصور النوعية واما الثالث فلوجوه منها ان الاجسام قد تتوافق في الشكل وتختلف
في اللون وساير الكيفيات الجسمية وقد يكون بعكس ذلك ولا شك ان ما به
الاتفاق غير ما به الاختلاف ومنها ان الشيء الواحد من جهة واحدة لا يصح ان يكون
مادة لكن مختلفين فلو كان اللون وغيره نفس الشكل لما امكن كونه مدركا تارة
بالادراك اللمسي فقط وتارة بالادراك البصري لا غير بل لزم كوننا اذا لمسنا الشكل
البصري لونه بان يكون اللمس بعينه ابصارا فان الشعور باللون لا يحصل الا بالابصار
وكذا يلزم في غيره من الكيفيات اذا لمسنا شيئا بعينه عرفنا انه حار او بارد وحلو او
وليس كذلك ومنها ان الفلك له شكل ولا لون له ومنها ان الاشكال لا يتحقق بين شيئين
بينهما غاية الخلاف بخلاف الكيفيات المحسوسة كالسواد والبياض واما بيان عرضية
الكيفيات المختصة بالكميات فيظهر من تبدل اشكال مختلفة في الجسم الواحد كالشمعة
مثلا مع بقائه وان كان الشكل من لوازم بعض الاجسام كالفلكيات وليكن هذا تنبيها
عندك في اثبات عرضية المقولات فكل مقولة يصح تبدلها او تبدل فرد منها كلا
مع تبدل عدم تغير جوابها هو فيها نوع محمة من الاعراض واما بيان وجود شكل
ما سوى الدائرة فقد ثبت في كتاب اقليدس بواسطة الدائرة ولاثبات الدائرة
طرق اشرنا في اوايل هذا الكتاب اقربها انه لولا وجود الاجسام البسيطة اذ لو لم
يكن البسيط موجودا لم يكن المركب موجودا لا بد ان يكون محدودة بشكل لتشابه

المقادير الجسمية فيجب ان تكون مستديرة لان المادة فيها واحدة والصورة واحدة
وهي المبدأ القريب كما علمت لاثار الجسم ومن المبدأ الواحد في القابل الواحد لا
يصدر فعل واحد مختلف فاذا تحققت الكرة فبعد قطعه يظهر وجود الدائرة واذا
ثبت وجود الدائرة ثبت ساير الاشكال والزاوية موجودة في المضلعات وكذا
الاستقامة فانها سبب بوجود المحاذاة واما الاين فهو حال تحصل للشيء بسبب
حصوله في المكان سواء كان حقيقيا ككون الشيء في مكانه الخاص به او غير حقيقي ككون
الشيء في السماء او في السوق من الاين ما هو جنسي ككون الشيء في المكان ومنه نوعي
ككون في الهواء او شخصي ككون في هذا المكان واما متى فهو حال تحصل للشيء بسبب
حصوله في الزمان او في طرفه فان كثيرا من الاشياء تقع في ان كالمماسة وتقاطع
خط بخط وكون متى حقيقيا وفي غير حقيقي وعاما او خاصا كما سبق في الاين قال الشارح
المقاصد الا ان الحقيقي من المتى يجوز فيه الاشتراك بان يتصف اشياء كثيرة بكونها
في زمان معين بخلاف الاين وهو غلط اقول بل الظاهر خلافه فان كلا من المتى والاين
الحقيقيين يجوز ان يقع فيه الاشتراك مع وحدة الاخر فكما جاز اشتراك جسمين
في زمان واحد مع تعدد المكان فكذلك يجوز اشتراكهما في مكان واحد مع تغاير
الزمان بلا فرق والامور التي لها متى بالذات هي الحركات واجزاؤها وحدودها واما
المتحركات فلا متى لها من حيث جواهرها بل من حيث حركاتها وتغيرها وجواهرها
في الزمان بالعرض واما الجواهر المقدسة عن التغير فلا يكون اصلا واعلم ان كون
الشيء في المكان او الزمان ليس كون الشيء في نفسه لان الشيء يتحقق له كون اولا
ثم تعرض له الاضافة الى المكان او الزمان فوجود الشيء في نفسه قبل وجوده فيهما
ولو كان وجود الشيء في المكان نفس وجوده في الاعيان لكان كونه في الزمان ايضا نفس
وجوده فكان للشيء الواحد وجودات كثيرة فقيل كون الشيء في المكان لو كان نفس وجوده
لزم ان يكون الوجود جنسا لان هذا الكون جنس للاين وذلك باطل لان الوجود نفسه
ليس بجنس وكذا الحكم في متى اقول هذا الكلام انما يتم لو فسر الاين ومتى بنفس الحصول
في المكان والزمان كما فعله بعضهم واما اذا فسر بحالة او هيئة تحصل للشيء بسبب حصوله

المكان

المكان او الزمان كما فعله المصنف فلا وليس ايضا كون الشيء في المكان او الزمان ككون
السواد في الجسم لان كون العرض في موضوعه عين كونه في نفسه وليس وجود الشيء في
مكانه عين وجوده في نفسه ولا يبطل وجوده عند زواله عن مكان ثم اذا حصل في
مكان اخر واما المقدم لعينه معادا واما الاضافة فمتكررة الاولى ومن كتب لفظ الا
لانه يوهم كون الاضافة امرا حاصلا بسبب النسبة كما توهمه بعضهم وهو فاسد لانهم فسروها
بالنسبة المتكررة يعني نسبة معقولة بالقياس الى الاولى وهم تغيروا في مفهومها شيئا
اخر اصلا وكذا ما عرفها به بعضهم من انها هيئة لا تعقل الا بالقياس الى غيرها اي المعنى
الذي هو هيئة معقولة بالقياس اليها لتخرج اللوازم الذهنية وساير الاعراض النسبية
واعلم ان معرفة الاضافة بديهية والتعريف للتنبيه ولان ذلك دوري لان الاضافة هو
القياس يرجع الى الاضافة وكذا ما ذكره بهمنيار في التحصيل من قوله ان المضاف
هو الذي وجوده هو انه مضاف في اغنى عن لزوم الدور بان المضاف الذي اخذ في
التعريف غير المضاف المرسوم لان المرسوم حقيقي بسيط وما ذكر في الرسم مركب
وهو اشهر من المضاف البسيط وفيه ما فيه والمضاف كغيره من الاعراض علمت
ان المركب منه فيه جزء من مقولة اخرى كالاب فانه جوهر في نفسه حقيقة الابوة
وكالمساوي فانه في نفسه كم لحقته الاضافة مع كم اخر وكذا المتشابه في باب الكيف
ولكن المساواة والمشابهة كما في المطارحات فانهما مضافان بسيطان وان كان المساواة
اتفاقا في الكمية والمشابهة اتفاقا في الكيفية وسيجيء الفرق بين الاتفاق في الكم والكيف
وبين الكم الموافق والكيف الموافق ولما كان المضاف حقيقيا بسيطا لا المقايسة بين
الشيئين ومفهومه ليس الا امرا لحوقيا فلا حاجة الى فصل وشرح ليس الا الفهم لو هذا
يفهم على وجهين احدهما ان يكون اللحوق داخلا وهذا ليس نوعا من المضاف الحقيقي
بل من المركب المشهوري اذ نسبة الفصل الخاص ليس بهذا اللحاقية والثاني ان
توصف الاضافة مقرونا بها امرا ما عقليا كالفصل ومطلق الاضافة وبحكم كونه
كعارض واحد للحوق وهذا هو تنويع الاضافة فعلا في الكون المطلق في اقترانه
فصل السواد به فان مهية لحوقية وان كان وجوده كذلك فلا يحتاج في تنوعه الى فصل

الى الالتفات نحو الموضوع الى فصل اللحوق اذ لمهيته متقررة في نفسها فالمشابهة
وان كانت موافقة ما في الكيفية لكن الكيف غير داخل في مفهومها فيكون نوعا
من المضاف البسيط وليس كالكيف الموافق وكذا المساواة التي هي موافقة في
الكمية نوع منه بخلاف الكم المساوي فعلم ما قرره الامام ويرد عليه ما اورده صاحب
المطارحات بقوله انكم قلتم ان المشابهة والمساواة اتفقتا في موافقة ما وافترقتا
في التخصيص بالكيف والكم فالمشابهة والمساواة اما ان يكونا من نوع واحد فلو قلتم
انهما نوعان واما ان يكون فصلهما الكيفية والكمية فالمفروض انها اضافة بسيطة
وليست اضافة بسيطة بل مع مقولة اخرى وكانت المشابهة والمساواة اضافة بسيطة
على ما اعترفتم ثم يلزم ان يكون امر واحد تحت مقولتين وقد منعتم هذا واما ان
يكون فصل الاضافة التي الموافقة اضافتها الى الكيفية او الى الكمية لا نفس الكيفية والكمية
فتكون فصل الاضافة اضافة وهو ممتنع انتهى وذلك لان فصل الاضافة امر عقلي
باب اللحوق والاضافة كما عرفت ان الفصل من الحيثية صدق عليه بهجو وليست
لمهيته متاصلة ولا يكون منه حالا بنفسه بالذات تحت شيء من المقولات كالمضاف
ولا غيره على ما مر في تحقيق الفصول البسيطة من انها خارجة عن المقولات عند التعين
غير محكي الا بمتعلقة من الكيف والكم كاكثر الفصول التي لا يمكن التعبير عنها الا
بلوازمها وعلاماتها فان التفاوت بين المنسوب في الفصل ليس الا بالتعبير ولانها
متعلقات الاضافة من الكم والكيف ليس فصولا لها بل اسبابا وعلامات للفصول
ومن المتعلق ما يخصصها كابوة الرجل العادل ومنه ما هو يشخصها [illegible]
ولا يكفي في تشخص الاضافة تشخص الموضوع في نفسه كما في هذا الرجل الجالس
على كثيرين بل يحتاج الى تعين الطرفين ومنها لا يكفي في ذلك تعينها [illegible]
انه ربما يحتاج الى تعين ما بينهما مع تعينهما ثم اعلم ان المتضائفين قد يكونان متفقين
في الاسم كالاخوة وقد يكونا مختلفين كالابوة والبنوة فالاختلاف قد يكون
محدودا كما في الضعف والنصف وقد لا يكون كما في الزائد والناقص وبعض الاضافة
قد يفتقر الى حصول صفة في كل من الطرفين كالعاشقية والمعشوقية او في احدهما كالعالمية

والمعلومية

والمعلومية على طريقة المشائين فان ارتسام الصورة في العالم شرط على كونه عالما
وقد لا يفتقر فيهما اصلا كما في المتيامن والمتياسر وكما في العالم والمعلوم في العلوم
الحضورية الاشراقية التي تحصل بمجرد الاضافة النورية الظهورية فان الاضافة
الاتصافية لا يكون باعتبار صفة حقيقية في شيء من الجانبين قال الشيخ الرئيس
في الشفاء يكاد يكون المضافات منحصرة في اقسام المعادلة والتي بالزيادة والتي
بالفعل والانفعال ومصدرها من القوة والتي بالمحاكاة فاما التي بالزيادة فاما
من الكم كما تعلم واما من القوة مثل القاهر والغالب والمانع وغير ذلك والتي بالفعل
والانفعال كالاب والابن والقاطع والمنقطع وما اشبه ذلك والتي بالمحاكاة
كالعلم والمعلوم والحس والمحسوس على ان هذا لا نضبط تقديره وتحقيقه هذه
عبارته ويختص المضاف من بين الاشياء سائر الاعراض بالعروض لكل موجود فللواجب
كالاول وللجوهر كالاب وللكم كالمساوي وللكيف كالمشابهة وللاين كالعالي و
للمتى كالمتقدم وللوضع كالاشد انتصابا وللملك كالاكسى وللفعل كالاقطع وللانفعال
كالاشد تسخنا وقد يقع بينهما اضافة في اضافة فقد عرضت الاضافة لنفسها ايضا
واكثر صيغ التفضيل مدلوله من هذا القبيل ويتبعها طرفاها في الابهام والتحصيل
العموم والخصوص والنوع والشخص والقوة والفعل والوحدة والتعدد والوجود
والعدم مثلا الضعف المطلق بازاء النصف المطلق والعددي بازاء العددي
والاربعة بازاء الاثنين وتعدد الابناء يوجب تعدد الاباء ولو بالاعتبار فالرجل
الكثير الاولاد له ابوة بالقياس الى كل واحد منهم فهو اباء كثيرة من حيث الوصف
ان كان بالذات واحدا واذا عدم ابوة من حيث ابوة وان كان موجودا في نفسه
باعتبارات اخر فان قيل المتقدم والمتاخر بالزمان متضائفان مع انهما لا يوجدان
معا قلنا التضايف انما يكون بين مفهوميهما ومفهومي المتقدم والمتاخر يكونان
معا في الذهن وانما الافتراق بين الذاتين وذا المتضايفين قد يوجد كل منهما
بدون الاخر كالاب والابن وقد يوجد احدهما بدون الاخر كالعلم مع معلومه اولما
الملك ويسمى الجدة ايضا فهو حالة تحصل للشيء بسبب ما يحيط به احاطة تامة

او ناقصة طبيعية كالحيوان بالنسبة الى اما به او غير طبيعية والجولة وتشقق
بانتقاله فهو خارج مقولة الاين ككون الانسان يعني بحالة الحاصلة له لاجل كونه متعمما
ومتقمصا او قد يعبر عن الملك بمقولة له وهو اختصاص شيء بشيء من جهة استعماله
اياه وتصرفه فيه فمنه طبيعي ككون القوى للنفس ومنه ككون العالم للبارى جل ذكره
ومنه اعتباري خارجي ككون الفرس لزيد وفي الحقيقة الملك بالمعنى المذكور يخالف
هذا الاصطلاح قال الشيخ اما انا فلا اعرف هذه المقولة حق المعرفة وقال في الشفا
لم يتفق لي الى هذه الغاية فهمها ويشبه ان يكون غيري يعلم ذلك فليتأمل ذلك في
كتبهم واما الوضع فهو هيئة حاصلة للشيء قال شارح حكمة العين ينبغي ان يحمل
الشيء على الجسم لان الاشكال بهذه الحالة وهي من مقولة الكيف واجاب عنه المحشي
قدس سره بانه لا ملاحظة في الشكل للاجزاء ونسبتها في انفسها فضلا عن نسبتها الى
الامور الخارجية بل المعتبر هو المجموع من حيث هو مع الحدود المحيطة به فلا حاجة الى
الحمل المذكور وايضا ان اريد بالجسم الطبيعي فيخرج الوضع الثابت للجسم التعليمي بل
لسائر المقادير عن التعريف وان اريد بالجسم مطلقا فيدخل فيه الاشكال العارضة للتعليمي
ويخرج الوضع الثابت لباقي المقادير ولا مخلص الا بان يقال الوضع لا يثبت الا للطبيعي
فقط بسبب نسبة اجزائه بعضها الى بعض وبسبب نسبتها الى الامور الخارجة عنه
والداخلة فيه وهذا القيد مما زاده الشيء وهو ضروري فان الوضع قد يتغير بتغير النسب
التي بين اجزائه كالقائم اذا دار على نفسه بلا وضعا اذا انعكس فانه بتغير النسبتين جميعا
فالمحيط على الاطلاق يتغير له الوضع بالنسبة الى الامور الداخلة فقط والمحاط على الاطلاق
بالعكس وما هو محيط ومحاط فبالاعتبارين ومجموعه لا وضع له بناء على اشتراط
النسبتين في التعريف واما على الاكتفاء بالاولى فله وضع النسبة وحصول الوضع
للجسم قد يكون بالطبع كالقيام والقعود للانسان وقد لا بالطبع كالانتكاس وقد
يطلق الوضع على كون الشيء بحيث يمكن ان يشار اليه اشارة حسية واما الفعل
فهو حالة تحصل للشيء بسبب تأثيره في غيره تأثيرا غير قار الذات ما دام الحصول في
السلوك والتبعيد كالقاطع ما دام يقطع واما الانفعال فهو حالة تحصل للشيء

بسبب تأثره

بسبب تأثره عن غيره تأثرا غير قار الذات كالمتسخن والمتسود فاذا فرغ الفاعل والمنفعل
عن النسبة التي بينهما من تجدد التأثير فالحاصل لكل منهما عند الاستقرار ليس من
المقولتين بل اما كم كالطول الحاصل للشجر او كيف كسخونة الحاصلة للماء او وضع
كالقيام والقعود الحاصل للانسان او غير ذلك وذهب الامام الرازي الى ان ثبوت
ما بين المقولتين انما هو في الذهن اذ لو وجدت في الخارج لافتقر كل منهما الى تأثير له
تأثير لهما ضرورة امتناع كون التأثير نفس الاثر على تقدير كونهما من الاعيان الخارجية
ويلزم التسلسل وترتب امور لا نهاية مع كونها محصورة بين حاصرين واجاب عنه
شارح المقاصد بان ذلك انما يلزم ان لو كان كل تأثير وايجاد حتى الابداع الذي لا يفتقر
الى زمان من قبيل ان يفعل وكل تأثر وحصول حتى الدفعي من قبيل ان ينفعل وليس
كذلك بل اذا كان الفاعل يغير المنفعل من حال الى حال على الاتصال والاستمرار فحال الفاعل
هو ان يفعل وحال المنفعل ان ينفعل حتى ان الفاعل ان يفعل بالتغيير والتحريك وان
ينفعل بالتحريك والتغير اقول هذا الكلام حق لكن لا دخل له في حسم مادة الشبهة فانها
مبناها على ان كلا من ان يفعل وان ينفعل لو كان موجودا في الاعيان كان امرا تدريجي
الحصول فالايجاد لا يكون على سبيل الابداع بل على ان يفعل وان ينفعل فيحصل
هناك تأثير اخر بين على الوجه المذكور وهكذا الى ان يعود الكلام في ايجاد ذلك التأثير
فالجواب الحق يستفاد من ملاحظة ما اسلفناه في بيان صدور الحركة عن الطبيعة
او غيرها بواسطة لحوق ضرب من التغير لها مع الاتصال بحيث يكون كل جزء منه
بانضمامه الى الطبيعة علة لجزء من الحركة وكذا كل جزء من الحركة كذلك علة لجزء من
التغير اللاحق بفاعل على الدوام الى غير المستقبل وكذا الكلام في كل متغير يحصل من
الثابت الذات وبهذا حكموا بان البارى تعالى والعقول الفعالة لا يمكن ان يباشر
تحريك جسم من الاجسام للزوم التغير فيه وانواع هذين الجنسين هي انواع الحركة بل
هي افضل الحركة كما ذكره شيخ الاشراق ضاعف الله قدره في نسبة الى الفاعل وتارة
الى القابل والامر في تحصيل عدد المقولات ليس مهما عظيما لمحصل بالهيئة الرخل في التعليم على
الفلسفية اما امثال الوحدة والنقطة وفصول الانواع البسيطة وساير الاعتبارات

والسلوب كالشيئية والامكان ونظائرهما فعلمت ان عدم دخولها تحت المقولات
لا ينافي عروضها ومن جملة احكام المقولات التي جرت عادتهم بذكرها قبولها التضاد
او لا قبولها له اما الكم فلا يقبل التضاد اذ المتصلات من المقادير يجتمع في موضوع
واحد فان منع احد كون الجسم موضوعا للخط بل الخط في السطح والسطح في الجسم فهي
ابعد من التضاد لان شرط المتضادين امكان تعاقبهما على موضوع واحد وايضا
من شرائطهما عدم قيام احدهما بالآخر والعدد يعرض المقادير والزمان فلا تضاد
بين المتصل والمنفصل واما الاتصال والانفصال فهما من الفصول ليس من نوع
الجنس في التضاد لو فرض بينهما لم يكن تضادا واقعا في الكم وايضا المشهور ان من شرط
المتضادين وقوعهما تحت جنس واحد وغير القار من المتصلات لا ينافي القارة لاختلاف
الموضوع ومن شرطها التضاد اتحاده كما مر وانواع العدد لا تضاد بينهما لعدم غاية
البعد المشروط فيه بينهما ولوجود الاقل في الاكثر والعدد يتقوم بالوحدة فلم يكن
ضد لها واما الاستقامة والانحناء في الخطوط والزوجية والفردية في العدد والا
صغرية والاكبرية في قسميه فالاوليان من الفصول المنوعة والثانيتان احديهما
من الكيفيات والكليات والثانية عدمية ومع هذا موضوعهما غير واحد ولا يتعاقب
تعاقبهما على موضوع واحد والاخيرتان من مقولة المضاف والمتضادان وان عرضت
لها اضافة التضاد لكن ذاتاهما يجب ان يعقل كل منهما بالاضافة وايضا لم يتحقق بينهما
غاية الخلاف على ان الاصغر يجتمع مع الاكبر في جسم واحد حين التخلخل والنمو
اما الكيف فمن الظاهر وقوع التضاد في بعض اجناسه كالكيفيات المحسوسة
من الحرارة والبرودة والسواد والبياض وغيرهما وكالنفسانيات من العلم والجهل
الذي هو نوع من الاعتقاد والجبن والتهور وكالاستعداديات من الصلاحية
والمراضية دون بعض من الاشكال والزوايا والزوجية والفردية لعدم اتحاد
الموضوع او لعدم غاية التخالف واما الاين ففيه تضاد فان الكون عند المحيط
في غاية البعد من الكون عند المركز ويصح تعاقبهما على موضوع واحد مع امتناع
الاجتماع عليه فمقولة متى لعدم تحقق غاية البعد فيها واما الاضافة فلعدم

استقلالها

استقلالها بحسب الحقيقة عروضها لجميع المقولات فقد يقع ما فيها التضادة ولكن على سبيل
التبعية لا بالاستقلال واما الجدة فلا يقع فيها تضاد وهو ظاهر واما الوضع فلان
القائم الذي رأسه الى المحيط ورجله الى المركز اذا انتكس بحيث يكون رأسه الى المركز ورجله
الى السماء كانت الهيئتان مختلفتين غاية الخلاف وقد تعاقبتا على موضوع واحد فهما
ضدان وعلى هذا القياس الاستلقاء والانبطاح واما الفعل والانفعال فقد اثبت
فيهما التضاد كتسويد الابيض وتبييض الاسود والمتضادان في كل منهما ليس تضادهما
باعتبار تضاد موضوعيهما اذ قد يفعل او ينفعل اشياء متضادة فعلا واحدا او انفعالا
واحدا بل قد يفعل واحد فعلين متضادين وينفعل منفعل واحد انفعالين متضادين وكذلك
كشيء واحد يبيض مرة ويسود اخرى ويعلو تارة ويسفل اخرى لا ايضا يكون تضادهما لتضاد
ما فيه يقع الفعل او الانفعال لانه قد يوجد فعلان او انفعالان متضادان في كيفيتين
او كميات بعينها بل التضاد في كل منهما يقع باعتبار تخالف السلوب والجهات كالانتقال
من الشديد الى الضعيف تارة وبالعكس اخرى ومن احكام المقولات قبول بعضها
الاشتداد والتضعف ومعناه ليس عبارة عن تغير حال المقولة في نفسها كما اعتقد
بعضهم اذ هو فاسد فان معنى التسود ليس مثلا ان سوادا واحدا اشتد حتى يكون
الموضوع الحقيقي للحركة في السواد نفس السواد بان يكون ذات السواد الضعيف باقية
وقد انضم اليها شيء اخر فان الذي ينضم ان لم يكن سوادا بل في محل واحد بلا امتياز غير
فما اشتد السواد في سواديته بل حدث فيه شيء اخر وان كان الذي ينضم اليه شيء
اخر يحصل سوادان في محل واحد بلا امتياز بينهما في الحقيقة او المحل او الزمان وهو
محال واتحاد الاثنين من السواد ايضا غير متصور لانهما ان بقيا اثنين فلا اتحاد وكذا
ان انتفيا وحصل ثالث او انتفى احدهما وحصل الآخر فقد علم ان اشتداد السواد
ليس ببقاء سواد وانضمام آخر اليه بل بانعدام ذاته او لا عن الموضوع وحصول
سواد آخر اشد منه في ذلك الموضوع مع بقائه في الحالين وعليه القياس في التضعيف
اقول فاذا تحقق ما ذكرنا ظهر ان الاشتداد كما يوجد في الكيف يوجد في الكم ايضا والفرق بينهما
معنويا بل لفظيا او عرضيا نعم الحركة في الكم المتصل غير متصورة لعدم اتحاد موضوع

القلة والكثرة وقولهم المقدار اذا فرض فيه زيادة شيء اخر لا يبقى الكمية الاولى بل
يحصل مقدار اخر فالشخص الواحد من الكميات لا يزداد ولا ينقص وكذا بالتفاضل والتشكك
يبطل مقدار ويحصل اخر كلام صحيح لكن يجري مثله في الكيف ايضا كما علمت فلا دخل له في
بيان الفرق بين الكم والكيف في وقوع التشكك والتنقص في احدهما وعدم وقوعه في
الاخر فان ذلك يرجع بالحقيقة الى الحركة في الكمال او النقص بحيث يحصل نوع من المقولات
ولا شك انها كما تتحقق في الكيف تتحقق في الكم وكذا اكثر ما ذكروه في بيان الفرق بين الاشد
والاضعف وبين الازيد والانقص اما ان يرجع الى اللغات والاصطلاحات كقولهم لا
يقال في الكم ان هذا المقدار اشد خطية من ذلك ولا ان هذا العدد اشد عددية من
ذلك ولا ان هذا العدد اشد عددية من ذلك على انه يقال في العرف ان هذا الطول اطول و
اكثر فيرجع الى صحة ما ذكروه لان الطول نفس الخط والكثرة نفس العدد او يحصل بينهما
بين هاتين المقولتين فرق معنوي ولكنه غير مؤثر في وقوع الكمال والنقص في احدهما
وعدمه في الاخرى كقولهم ان في الزايد والناقص يمكن ان يشار الى مثل ما هو فيه
لم يزايد ولا الاشد والاضعف لا يمكن فيه ذلك وكقولهم ان تفاوت الاشد والاضعف
ينحصر بين طرفين بخلاف الزايد والناقص فانه لا ينحصر التفاوت فيهما بين طرفين و
كقولهم ان الاشد والاضعف متخالفان نوعا بخلافهما في الكم فان الخط الطويل لا يخالف
نوعه نوع الخط القصير لانه لو قبلت الكمية الاشدية والاضعفية لكان في الكميات
تضاد وقد تبين انه لا تضاد فيها لانا نقول لا نسلم ذلك لانه ليس بينا ولا مبرهنا عليه
والمتبع هو البرهان ومن المقولات التي تقبل الاشتداد والتضعف مقولة الاين
اذ قد يكون شيء تحت شيء فوقه من شيء ويسيل ان اينا واحدا بعينه يصير اشد فوقية
بعد ما لم يكن بل الاضعف يبطل عن الجسم ويحصل له الاشد كما عرفت في الكيف وغيره ومقولة
الوضع ايضا يقع فيه الاشتداد ومقابلة كالاشد انتصابا وانحناء واعلم ان مقولتي
ان يفعل وان ينفعل وان قبلتا الشدة والضعف فان تسخين النار اشد من بتسخين
الحجر الحار والاسوداد الذي هو الحركة الى السواد منه ما هو اسرع وصولا الى السواد
الذي هو الغاية في ذلك واسرع وصولا الى السواد اخر لكنهما لا تقبلان الاشتداد

والتضعف

والتضعف لانه حركة وقد مر في مبحث الحركة ان هاتين المقولتين لا تقبلان الحركة
فلا تقبلان الاشتداد والتضعف وفيه اشكال فان الحركة الى الكيف او الكم او غيرهما
قد يزداد شدة وسرعة او بطؤا [illegible] حاصلا له شيئا فشيئا فيكون سلوكا في
انفعال ضعيف ثم انفعال شديد على التدريج اقول ويمكن دفعه بان هذا السلوك
وان كان بحسب الحس سلوكا واحدا واشتغالا متصلا لكنه بحسب الواقع سلوكات متعددة
في كل سلوك توجد مرتبة واحدة من السرعة باقية مستمرة في بعض من الزمان الذي
يقع الكل فيه فالانتقال من السرعة الى السرعة اخرى انما يحصل شيئا فشيئا وان
كان اصل السلوك تدريجيا الفن الثاني في العلم بالصانع وصفاته لما فرغ من تحقيق
الوجود المسمى بالامور العامة اراد ان يشرع في الفن الثالث الذي وصف لاحوال المفارقات
المسماة بالربوبيات وهي اجل ما في العلوم الالهية كما ان مباحث النفس اشرف ما
في الطبيعيات وهو مشتمل على عشرة فصول فصل في اثبات الواجب لذاته
وهو الذي اذا اعتبر من حيث هو لا قابلا للعدم لا يبقى كل واحد من وجودات الممكنات
عند المشائين القائلين بكونها امورا حقيقية زايدة على الماهيات في الاعيان مما يصدق
عليه هذا التعريف لانا نقول الوجود المعلول يتقوم بوجود العلة فلا يمكن تصوره
من حيث هو مع قطع النظر عن علته فضلا عن ان يكون متحققا في الخارج غير قابل
للعدم بل العدم لازم له من تلك الحيثية وبيان ذلك على الوجه اللايق مذكور في
كتابنا المسمى بالحكمة العرشية المتعالية وبرهانه ان نقول ان لم يكن في الوجود
موجود واجب لذاته يلزم منه المحال واستحالة اللازم توجب استحالة الملزوم
هو عدم الواجب فيجب وجوده واما بيان الملازمة فهو قوله لان الموجودات باسرها
ح جملة مركبة من احاد كل واحد منها ممكن لذاته فيكون الجملة لافتقارها الى كل واحد منها
ايضا ممكنة معلولة فيحتاج الى علة موجودة خارجة عن تلك الجملة لاستحالة كونها
نفس الجملة والا لزم تقدم الشيء على نفسه ولا جزءها والا لزم تقدم الشيء على نفسه
وعلى علله لان المؤثر في الجملة مؤثر في كل واحد من اجزائها والا لم تكن هي بانفرادها
علة الجملة بل هو مع علة البعض الاخر وهذا خلاف المفروض فثبت انه اذا كان علة

فصل

المعلول لبعض اجزائه هذا لزم تقدمه على نفسه وعلى علله وذلك باطل والعلم به
بديهي وههنا ابحاث الاول انا لا نسلم ان للمجموع وجودا اخر سوى وجودات الاجزاء
فان كل موجود لا بد له من وحدة حقيقية حتى ان العدد ليس له وحدة نوعية فان
العشرة واحدة بالنوع بحسب ذاتها ونوعيتها مندرجة تحت مقولة الكم ولا اسم له
من تلك الحيثية وعشريتها انما هي بالقياس الى غيرها اعني الواحد فاذا لم تكن للمجموع
وجود حقيقي بل اعتباري لا يحتاج الى علة موجودة وبما ذكرنا اندفع اشكال
لزوم كون الشيء علة لنفسه في المجموع المركب من الواجب والعقل الاول حتى انهم اضطروا
الى التزام ذلك في العلة التامة حيث قالوا ان العلة في ذلك المجموع لان حكم
الكل المجموعي قد يخالف حكم الكل الافرادي وان اريد بها العلة الفاعلية المستقلة في
التاثير فهو غيره اعني الواجب فقول كلا القولين زائغ عن الصواب اما الاول فلا
نهم فسروا العلة بما يتوقف عليه الشيء وقسموها الى العلة التامة والناقصة
فالتزام كون احد القسمين عين المعلول كالتزام ان ما يتوقف تاثيره على تمام
امر اخر سواء كان ذلك الامر الاخر مستندا اليه او الى غيره معناه غير معنى الفاعل الذي
لا يحتاج في فاعليته الى امر غير مستند اليه بل ما يتوقف عليه تاثيره في شيء اما نفس
ذاته او شيء يكون مستندا الى ذاته اما ابتداء او بواسطة فان اريد بكون الواجب
مستقلا في فاعليته للمجموع المركب من الواجب ومعلوله الواحد او الكثير المعنى الاول
فهو غير صحيح الا بالقياس الى المعلول الاول دون البواقي لحاجتها الى الواجب في غيره
وان اريد به المعنى الثاني فهو مسلم لكن لا يكفي بصرافته وحدته في ايجاد ذلك المجموع
من دون انضمام الجزء الاخر اليه فيلزم توقفه عليه على جميع الاجزاء التي هي عينه ربما
يجاب عن ذلك الاشكال بان المتعدد قد يؤخذ مجملا وقد يؤخذ مفصلا وهو با
عتبار الاول واحد واللفظ الدال عليه مثل المجموع وبالاعتبار الثاني كثير واللفظ
الدال عليه مثل هذا وذلك فنقول المجموع المركب من الواجب ومعلوله اذا اخذ معا
فهو معلول واذا اخذ لا معا بل متعددا فهو علة فان نقل الكلام اليه باعتبار الثاني
فانه ايضا لا ... نحتاج الى علة قلنا ذلك المجموع الماخوذ بهذا الوجه لا نم انه ممكن

لانه

لانه واجب بل اثنان احدهما واجب بذاته وفيه نظر لان التفاوت بالاجمال والتفصيل
تفاوت باعتبار الملاحظة والالتفات بان يلتفت النفس الى المركب التفاتا واحدا
تارة والتفاتات متعددة اخرى وليس بين المجمل والمفصل تفاوت بحسب نفس الامر
يدخل في احدهما شيء لا يدخل في الاخر فلا يمكن كون احدهما موجودا محتاجا الى العلة
دون الاخر ولا اختلاف بينهما ايضا في الاحكام الخارجية والتفاوت في المثال المذكور
ليس بين الاجمال والتفصيل بل اما بين الكل المجموعي والكل الافرادي اذا كان المحمول
في القضية امرا واحدا والا لكان الاختلاف راجعا الى المحمول واما بين المحمول وان فرض
الاتفاق في الموضوع فان الكل المجموعي سواء اخذ مجملا او مفصلا ليس الدال على جهة
البدلية ولا يسمى مجتمعين فالحق في المقام ان بعض المركبات التي ليس لها جزء
صوري ووحدة طبيعية وجوداتها بمجرد الاعتبار فلا حاجة لها الى علة موجودة
في نفس الامر فالمجموع من الواجب والممكن سواء اخذ مجملا او مفصلا ليس له موجودية
لانه غير موجود بين الواجب والموجود بين الممكن حتى يحتاج فيها الى علة البحث الثاني
سلمنا ان جملة الموجودات باسرها موجود ومحتاج الى العلة لكن لا نم ان يكون
علتها نفسها او جزءها ومنشاء ذلك عدم كونه واحدا حقيقيا بيان ذلك انه اذا
توقف آ على ب وب على ج وج على آ كان المجموع معلولا وعلة واذا ذهب سلسلة
الى غير النهاية علة لم فجميع سلسلة الممكنات ان يكون كل سابق علة للاحق
الى غير النهاية كان المجموع بتمامه معلولا وجزءه وهو ما فوق المعلول الاخير الى
غير النهاية علة له فيكون علة المجموع جزءها وهو مجموع الاجزاء التي كل واحد منها
معروض للعلية والمعلولية بحيث لا يخرج منها الا المعلول البحت فلا بد في الدليل
المذكور من الاستعانة بالبرهان المشتمل على ابطال الدور والتسلسل اقول
لا صعوبة في ان يقرر كلام المصنف بهذا التقرير وانه اذا لم يكن في الوجود موجود بالذات
لكانت الموجودات باسرها سواء كانت غير متناهية بان يتسلسل او متناهية
بان يدور ممكنات صرفة وكل ممكن جايز العدم لذاته فيجوز انتفاء الاحاد باسرها
بان لا يوجد واحد منها اصلا ويلزم من ذلك ان لا يكون شيء منها مستند

[illegible]

سبب وذلك محال لان سبب الممكن مالم يجب به وجوده ولم يمتنع عدمه لم يوجد ذلك
الممكن فلا محالة جميع وجودات الممكنات متناهية او غير متناهية يحتاج الى علة خارجة
لا يقال ان اردت بجواز العدم في الممكن امكانه الذاتي فهو لا ينافي وجوبه بالغير وحينئذ
به وان اردت به جواز العدم في نفس الامر فهو غير مسلم لان كل واحد من الممكنات
المتسلسلة فرضا وجب وجوده بعلته وامتنع بها عدمه لانا نقول المراد هو الثاني
قولكم كل منها وجب بعلته قلنا ممنوع لان العلة اذا كانت ممكنة صرفة بدون الواجب
سواء كانت متناهية او غير متناهية فهي لم تحصل بها وجوب المعلول لجواز انتفائه
مع انتفائها او ان لم يجز انتفاؤه مع تحققها ولم يحصل امتناع انتفاء عدم المعلول
حيث لم يتحقق وجوبه ومن جملة تلك الانتفاء عدمه في ضمن عدم الكل وهذا طور من
العدم لا يحصل امتناعه الا بدخول الواجب بالذات في سلسلة الاستناد ومن تلك الادلة
التي يبتنى على ابطال التسلسل في هذا المطلب ما قرره بعض اهل الحق بقوله على تقدير كون
الموجودات منحصرة في الممكنات انما يتحقق بالايجاد وتحقق ايجاد ما يتوقف نفسه على
تحقق موجوده لان الشيء مالم يوجد انتهى واعترض عليه بان لزوم الدور فيه و
البيان غير تام وانما لزم الدور لو توقف وجود معين على موجود يتوقف هو عليه
ولم يلزم مما ذكر اذ تحقق ايجاد لشيء موقوف على وجود موجود من الموجودات
كل موجود معين يتوقف على علية المتقدم عليه فلا يلزم هو التسلسل لا الدور واجاب
عن ذلك بعض الاعاظم بان طبيعة الايجاد لما كانت طبيعة نوعية ناعتية فلا تحقق
لها ولوجوده من حيث هي بنفسه وجودا المعروض المنعوت الذي اذاتيا لا من حيث خصوص
كونه هذا الايجاد فقط وكذلك طبيعة الوجود الاضافي من حيث كونه موجودا الخاص
فقط تحتاج الى طبيعة الايجاد لذاتها لا لاجل كونه هذا الوجود الخاص فقط فلا
مدخلية للخصوصية في شيء من الطرفين فالاحتياج دائرة والدور لازم بين الطبيعتين
هذا خلاصة ما افاده ادام الله علوه ومجده اقول وفيه شك وهو ان احكام الوحدة
العددية فلا يثبت للوحدة الابهامية فان اتصاف طبيعة الانسان بالعلم والجهل
لا يوجب التناقض لعدم وحدة الموضوع وحدة عددية بخلاف اتصافات شخصيته

كونه مثلا

كونه مثلا لانهما فلقائل ان يقول الاحتياج الدائر بين الطبيعتين في صورة التسلسل ان
يكون كل واحد من افرادهما من حيث هويته مفتقرا الى فرد من الاخرى كذلك وبالعكس
غير مسلم كقول الصوفي اذا تعجب بداوه بداغيبتي ونظير هذا العجب ما ذكره محمد بن
عبد الكريم الشهرستاني في مصارع الحكماء ادعى عليهم في قدم العالم وهو قوله اعلم
ان الدور في النطفة والانسان والبيض والدجاج والحب والشجر انما ينقطع اذا ثبت
الابتداء من احد طرفين ولا يتوقف وجود كل منهما على وجود الآخر ولم يكن لتخصيص احدهما
دون الاخر اولوية وذلك يؤدي الى ان لا يحصلا اصلا وقد حصلا فلا بد من قطع الدور
باحدهما والبدو في الاشخاص الانسانية بالاكمل الاول قال المحقق الطوسي قدس سره
القدوسي في مصارع المصارع في الجواب احسنت يا علامة العلماء فيما تستدل عند العوام
والصبيان فانه ليس يدور الا في اللفظ لان الشيء اذا توقف وجوده على ما يحتاج في
وجوده الى مثل ذلك الشيء لا يكون دورا يؤدي الى ان لا يحصلا بل ربما يتسلسل لا الى النهاية
ان استحال وجب ان يكون له مبدأ فههنا اشبهه الدور بالتسلسل على المصارع وليت شعري
ما هذه الاولوية في جعل الشخص مبدأ دون النطفة ان لم يكن يقرء في الكتب الالهية
خلق آدم عليه السلام وانا كان المبدأ بالاكمل الاعلى فلم لم يخلق الناس او عقلا وسماء
والاشجار والاثمرة كاملة ثم تعود والى النطف والحبوب انتهى ثم اقول يمكن
دفع ذلك الاعتراض عن البرهان المذكور بانه اذا ثبت احتياج كل فرد من افراد الوجود
الى شيء من الايجاد لزم احتياج جميع الموجودات اليه لجواز طريان العدم عليها باجمعها
وكذلك اذا ثبت احتياج كل واحد من احاد الايجاد الى شيء من الوجود لزم احتياج جميع
الايجادات اليه بالبيان المذكور فاذا دار الاحتياج بين الطبيعتين على هذا الوجه اي
يكون جميع افراد كل منهما بحيث لا يستغني شيء منها مفتقرا الى فرد ما من الاخرى يلزم الدور
المستحيل لا محالة وبما ذكرناه يمكن تتميم دليل الخراساني قدس سره في هذا المسلك وهو قوله
ليس الموجود المطلق من حيث هو موجود مبدأ له والا لزم تقدم الشيء على نفسه
بذلك ثبت وجود الواجب بالذات كما لا يخفى بادنى تامل انتهى وذلك لان الخلاف
عائد فيما بينهم كما هو سواء لا يجعلانا واعلم ان الشيخ الرئيس قد وصف طريقة الحكماء

الالهيين الذين يبرهنون على وجود الواجب تعالى من غير احتياجهم في الاستدلال الى
ما سواه او الحدوث في الاجسام كما هو مسلك المتكلمين او الحركة كما هو طريقة الطبيعيين
المشار اليها في القران بقوله تع سنريهم آياتنا في الآفاق وفي انفسهم حتى يتبين لهم
الحق بانه طريقة الصديقين الذين يستشهدون بالحق تع عليه وهي التي اشير اليها في قوله
تعالى اولم يكف بربك انه على كل شيء شهيد فهم طائفة طريقتهم الاستدلال على ذات
البارى تع بملاحظة مفهوم الوجود وانه يقتضي فردا واجبا بالذات ثم بالنظر فيما يلزم
الوجود لوجوب الذاتي على صفاته ثم بالنظر الى صفاته على كيفية صدور افعاله واحدا
بعد واحد من العقول المجردة اولا ثم النفوس الفلكية ثانيا ثم الاجسام الفلكية
والبسائط العنصرية ثم المركبات من الجماد ثم النبات والحيوان كل ذلك بلا ملاحظة
الخلق في شيء من المراتب حتى انهم لو لم يشاهدوا موجودا لعالم على هذا الوجه المحسوس
لم يكن اعتقادهم في حق الله تع وصفاته وكليات افعاله غير هذا الاعتقاد الذي هم
عليه ولا شك ان طريقتهم اشرف واحكم من طريقة غيرهم كالمتكلمين المستدلين
بحدوث الاجسام واعراضها على وجود الخالق ثم باحوال الخليقة كالاحكام والتغيير
على صفاته تع كالعلم والقدرة مثلا فالنظر الى هاتين المرتبتين من مراتب الانظار بعين
الاعتبارين فانهما متعاكسان متقابلتان فالحكيم المتأله يصعد من العقول الى
المحسوس والمتكلم الباحث يصعد من المحسوس الى المعقول وما نحن فيه لقبيل باري
ادرضيت **فصل** فان وجود الواجب نفس حقيقته بمعنى انه لا ماهية له
سوى الوجود الخاص المجرد عن مقارنة المادة بخلاف الممكن كالانسان مثلا فان له
ماهية هي الحيوان الناطق ووجودا وهو كونه في الاعيان لان وجوده لو لم يكن عين
حقيقته كان زائدا عليها ضرورة امتناع الجزئية المستلزمة للتركيب بوجوه من كونه
وذلك باطل كما سيجيء فلو كان زائدا عليها لكان عارضا لها لانحصار الصفات الزائدة في
لو كان عارضا لها لكان الوجود من حيث هو هو مفتقرا الى الغير وهو ذات العارض
لافتقار الحال الى المحل فيكون وجود الواجب ممكنا لذاته لان كل مفتقر الى الغير ممكن
لذاته فلا بد له من مؤثر وذلك المؤثر ان كان نفس تلك الحقيقة الواجبية يلزم

ان يكون موجودة

ان يكون موجودة قبل الوجود لان العلة الموجدة للشيء يجب تقدمها على المعلول
بالوجود لامتناع ان يخطر بالعقل كون الشيء مفيدا للوجود ما لم يلاحظ كونه موجودا
فيكون الشيء موجودا قبل نفسه هف وان كان ذلك المؤثر غير تلك الحقيقة يلزم
ان يكون الواجب لذاته محتاجا في وجوده الى الغير هف اذ لا احتياج على الواجب
تعالى بح وقد نوقش في هذا الدليل بان اللازم من زيادة الوجود على ذات الواجب
كونه في الوجود مفتقرا الى شيء ولا يلزم منه جواز انفكاكه عنه وامكانه في نفسه كما
زعم بعضهم بل بالنظر الى نفس ذلك الوجود واين هذا من ذاك اذ يجوز ان يكون
العلة المقتضية للوجود هي الماهية من حيث هي هي كما انها القابلة له ايضا فتقدمها
لا بالوجود كما ان ذاتيات الماهية متقدمة عليها لا بالوجود وكما ان الماهية علة للوازمها
بذاتها لا بوجودها وكما ان الممكن قابل لوجوده مع ان تقدم القابل ايضا ضروري هذا
حاصل ما اورده الامام الرازي على استدلال الشيخ الرئيس بالوجه المذكور مع تتميم و
تلخيص واجاب عنه الحكيم الطوسي قدس سره القدوسي في مواضع من كتبه كشرح الاشارات
ونقد التنزيل والمحصل بان الكلام فيما يكون علة لوجود موجود وبديهة العقل
حاكمة بوجوب تقدمها عليه فانه ما لم يلاحظ كون الشيء موجودا امتنع ان يلاحظ كونه
مفيدا للوجود بخلاف القابل للوجود فانه لا بد ان يلاحظه العقل خاليا عن الوجود اي غير معتبر فيه
الوجود لئلا يلزم حصول الحاصل بل وعن العدم ايضا لئلا يلزم اجتماع المتنافيين
فاذن هي الماهية من حيث هي هي واما الذاتيات بالنسبة الى الماهية والماهية بالنسبة الى
لوازمها فلا يلزم تقدمها الا بالوجود العقلي لان تقدمها بالذاتيات واتصافها باللوازم
انما هو بحسب الماهية فقط لا كالجسم مع البياض فهو كلام هذا التحرير يحتاج الى زيادة
تتميم وتقريره لانه كان واجبا عليه ان يدفع النقض والمعارضة بالماهية القابلة
للوجود فان الماهية الممكنة قابلة للوجود وكل قابل للشيء يجب تقدمه بالوجود على
ما هو مقبول له فيجب تقدمها بالوجود على الوجود فيلزم تقدم الشيء على نفسه
فاجاب عن هذا كان جوابا عما اذا كانت فاعلة للوجود وما ذكره من الفرق بين
القابل والفاعل يجب الخلو عنه غير جار في الوجود ولوازم الماهية فان خلو الماهية

عن الوجود ممتنع في نفس الامر وكذا عن اللوازم والمقابلات من حيث هي هي فلا يرد
ان يقال ان كون القابل فقط مما يجب تقدمه بالوجود على المقبول غير لازم وقد مر الفرق
بين القابل والعلة القابلة وقد مر ايضا في مبحث التلازم وجوب تاخر الهيولى مع
كونها قابلة للصورة عنها فكذلك المهية القابلة للوجود لا تقدم لها عليه وذلك لان الوجود بالنحو
لانها لا يتجرد عن الوجود الا في نحو من انحاء ملاحظة العقل بان يحلل العقل الموجود الى
مهية ووجود ويصفها به لا انه يكون في تلك الملاحظة منفكا عن الوجود فان المهية
ايضا نحو وجود عقلي كما ان الكون في الخارج نحو وجود خارجي بل لان العقل من شانه
ان ياخذها وحدها اي من غير ملاحظة شيء من الوجودين معها ويصفها به وعلى
اعتبار الخلو ليس باعتبار عدمه فاتصاف المهية من حيث هي هي بالوجود امر عقلي ليس
كاتصاف الجسم بما هو جسم بالسواد فان الجسم من حيث هو هو مرتبة في نفس الامر
متقدمة وليس في تلك المرتبة شيء من السواد ومقابله فيصح اتصافه بواحد منها
بخلاف المهية بالقياس الى وجودها اذ ليس لها مرتبة سابقة على وجودها او
عدمها حتى يصح اتصافها باحدهما بل المهية ووجودها امر واحد في الواقع تقدم بينهما
ولا تاخر ولا معية ايضا اوليس لها وجود متقدم لوجودها ووجود اخر وقد انضما حصل
بينهما شيء من النسب المذكورة فقابلية المهية للوجود انما تتصور على ما صورناه واما
فاعليته له فلا تتصور بوجه من الوجوه فان قلت تلك الملاحظة ايضا نحو من انحاء
وجود المهية في نفس الامر فكيف تتصف المهية في هذا النحو من الملاحظة بهذا النحو من
الوجود او بالمطلق الشامل له مع مراعاة قاعدة الفرعية في الاتصاف قلنا هذه
الملاحظة لها اعتباران اعتبار تخلية المهية وتجريدها عن جميع انحاء الوجود حتى
عن هذا النحو وثانيهما اعتبار كونها نحوا من انحاء الوجود فالمهية باحد الاعتبارين
موصوفة بالوجود وبالاخر مخلوطة به غير موصوفة هذا غاية ما يفهم من اعتبارات
في هذا الموضع ولبعض الفقراء بفضل الله ورحمته منه ومن هذا النمط حيث
حقق وقرر ان كثرة الوجودات للممكنات مراتب متفاوتة بحسب التقدم والتاخر و
الكمال والنقصان ووجود كل مهية عين تلك المهية بمعنى ان الموجود هو الوجود والمهية

محققة

محققة مصرحوا من الانحاء وجميع الوجودات اظلال واشراقات للوجود القيوم
القائم بذاته ولا وجود للمهيات اصلا ولا تاثير فيها بل انها اعتبارات كلية يعتبرها
العقل ويصف الوجودات بها فلكل مرتبة من الوجودات نعوت كلية عقلية منتزعة
مسماه بالمهيات والعوارض بلا وصول رائحة من الوجود اليها ولا تعلق الجعل بها كما
عليه اكابر الصوفية والمحققون وبيانه مما يحتاج الى مجال اوسع من هذا الموضع وقد
اقام البرهان عليه في بعض كتبه بل نقل على الطريقة الرسمية ايضا لا يحتاج الى ما
نحن فيه حيث تقرر ان الوجود في الممكن نفس ثبوت المهية لا ثبوت شيء للمهية فليس
هناك شيء لشيء حتى يجري فيه قاعدة الفرعية نص عليه الشيخ في التعليقات حيث
قال فالوجود الذي للجسم هو موجودية الجسم لا كحال البياض والجسم في كونه ابيض
لان الابيض لا يكفي فيه البياض والجسم انتهى وقد انحرف كثير من الناظرين في هذه
العبارة وامثالها من كلام الشيخ وغيره حيث حملوها على اعتبارية الوجود وكونه اما
مصدريا لا تحقق له في الخارج مع انهم يعلمون ان حقيقة كل شيء هي نحو وجوده الخاص
به وكان اطلاق لفظ الاتصاف على الارتباط الذي يكون بين المهية والوجود بالحق
التوسع او الاشتراك فانه ليس كاطلاقه على الارتباط الذي بين المهية وسائر الاعراض
والاحوال بل اتصافها بالوجود من قبيل اتصاف البسائط بالذاتيات والجمهور حيث
غفلوا عن هذه الدقيقة المذكورة تريهم تارة يخصصون القاعدة الكلية القائلة
بالفرعية وتارة يستقلون عنها الى الاستلزام القائلين ان قاعدة الاستلزام
لا يجري في اتصاف المهية بالوجود لعدم المغايرة بينهما فلا ايضا في اتصافها بالقدم
المطلقة التي لا تقدم للمهية عليها بالوجود بل بنحو اخر من التقدم وهو تقدم بالتجوهر
والحقيقة من دون اعتبار الوجود كما في الاجزاء المحمولة من الجنس والفصل ودون الاجزاء
الوجودية كالمادة والصورة سواء كانتا خارجيتين او عقليتين ومن البراهين على
هذا المطلب ما افاده صاحب التلويحات وهو ان الذي حصل للذهن وجود
مهية ان امتنع وجودها بعينه لا يصير شيء منها موجودا واذا صار شيء منها موجودا
فالكلي له جزئيات اخرى معقولة غير ممتنعة لمهيتها لا لمانع بل ممكنة الى غير النهاية

وقد علمت ان ما وقع من جزئيات كلي بقي الامكان بعد وما اذا كان هذا الواقع فوق
الوجود وله مهية وراء الوجود فهي اذا اخذت كلية الكبرى امكن وجود جزئي
اخر لها لذاتها اذ لو امتنع الوجود للمهية لكان المفروض واجبا ممتنع الوجود باعتبار
مهيته هذا محال غاية ما في الباب ان يمتنع لسبب غير نفس المهية فيكون ممكنا لا واجبا وهذا
محال فاذن ان كان في الوجود واجب فليس له مهية وراء الوجود بحيث يفصله الذهن
الى امرين فهو الوجود الصرف البحت الذي لا يشوبه شيء من خصوص وعموم هذا
لو نور الله سره والايراد عليه بانه لم لا يجوز ان يفصل العقل امرا موجودا الى وجود معروض
له ويكون بعد ذلك المعروض جزئيا شخصيا لا كليا وتخصيص اطلاق المهية على الكلية لا ينفع
اذ المقترن الوجود وغيره انه بل هو نفس حقيقة الواجب مندفع بان كلامه مبني على
ان تشخص الشيء في الحقيقة هو وجوده الخاص كما صرح به المعلم الثاني او يساوقه
فكل ما يفصله الذهن الى معروض وعارض هو الوجود لكان في مرتبة ذاته كليا لا محة
وكل ما له مهية كلية فنفس مفهومها لا يأبى ان يكون لها جزئيات غير متناهية الا انه
خارجي في اصل البرهان انه لما كان الوجوب والامكان والامتناع من لوازم المهيات
فهو متحقق فالواجب لو كان ذا مهية فجزئيات تلك المهية لا يجوز ان يكون جميعها ممتنعة
لذاتها والا لما تحقق الواجب اصلا ولا واجبة لذاتها والا لكان المعدوم واجبا او يوقع
لكل وكلاهما باطل ولا ممكنة والا لكان هذا الواقع ايضا ممكنا لذاته مع انه واجب لذاته
هف فاذن ان كان في الوجود واجب بالذات فليس الا الوجود الصرف المتشخص
بنفس ذاته وما اشنع ما اورد عليه بعض الاعلام من الكرام من ان دعوى عدم تناهي
الجزئيات الغير المتناهية ممنوع لم لا يجوز ان يكون لمهية كلية افراد متعددة متناهية
لا يمكن ان يتعدى عن نهاية الواقع وان جاز في الوهم الزيادة عليها ولو سلم عدم
التناهي فهو ممنوع لا يتوقف بطلان اللاتناهي ثم ولو سلم انه غير متناه بالفعل لا متناهية
ما لزم ان يكون الواجب غير متناهية فلقائل ان يجيب يمنع بطلان هذا قائلا
دلائل بطلان التسلسل لو تمت لدلت على امتناع ترتب امور غير متناهية موجودة معا
ملزوم ترتب الواجبات غير بين ولا مبين فانا نجيب عما ذكره اولا بان كل مهية

بالنظر

بالنظر الى ذاتها لا تقتضي شيئا من التناهي واللاتناهي ولا مرتبة معينة من المراتب
اصلا الا بسبب وعلة فاذا قطع النظر عن الاسباب الخارجية عن نفس المهية لا يابى
عند العقل ان يكون لها افراد غير متناهية وعما ذكره ثانيا وثالثا بان الكلام هنا
ليس في ابطال التسلسل في الواجبات عددا كان اولا تسلسلا مترتبا او متكافئا حتى يحتمل
ان بطلانه منظور فيه بل الكلام في انه اذا كان الواجب ذا مهية كلية يمكن ان يعرض
لها جزئيات وراء ما وقع ولما كان كل من الوجوب والامكان والامتناع من لوازم
المهيات فاذا وجب فرد من مهية كلية يلزم ان يكون جميع افرادها واجبة وكذا اذا امتنعت
او امتنع وامكنت لو امكن فنقول تلك الافراد المفروضة لم تكن واجبة ولا ممكنة
ولا ممتنعة والا لكان هذا الواقع ايضا ممتنعا هف او ممكنة والا لكان الواجب لذاته
ممكنا لذاته هذا ايضا خلف فثبت انه لو كان الواجب ذا مهية غير الوجود لزم كونه
خلوا عن المواد الثلث وهو محال اصولا ومما سنح لنا في هذا المطلب وهو قريب الماخذ
مما ذكره صاحب الاشراق هو ان الوجود لو كان زائدا على مهية الواجب لزم دخوله
تحت مقولة الجوهر فيحتاج الى فصل مقوم فيتركب ذاته وايضا قد علمت انه كما صح
فرد صح على طبيعته من حيث هي اذ لو امتنع شيء عليها امتنع على افرادها فلما لزم وقوع
الامكان على بعض الجواهر ضرورة لما نشاهد من حدوث العنصريات وفساد ما يج
وقع الامكان على مقولتها فلو دخل الواجب تحت مقولة الجوهر لزم جهة فيه بجهة
امكانية باعتبار الجنس فلا يكون واجبا بالذات هف فكل ما له مهية زائدة على الوجود
فهو اما جوهر او عرض والواجب ليس جوهرا كما عرفت ولا عرضا لقيام العرض بغيره
فلا يكون له مهية غير الوجود وقد مثل بعض سادة العلماء مراتب الوجودات في
الموجودية بحسب الاحتمال العقلي في اولى المراتب المعنى في كونه مضيئا فان من الموجودات
ما له ذات ووجود وموجد ويسمى موجودا بالغير كالمهيات الممكنة عند المعتزلة
والمشائين ولا شك في امكان انفكاك الوجود عنه بحسب الذات او الواقع فلا
عن امكان تصور الانفكاك فالمقصور والمتصور كلاهما ممكن هناك ومنها ما له ذات
ووجود يكون مقتضيا لها بحيث يستحيل انفكاكه بالنظر الى ذاته كالواجب عند

المتكلم فيمتنع الانفكاك وان امكن تصوره فالتصور ممكن لكن التصور مستحيل فهذا
ما له بالذات هي عين وجوده فلا يمكن تصور الانفكاك بينهما فضلا عن الانفكاك كما ان
الوجود عند الحكماء فلا يرد ما به مراتب الموجود في الوجود بحسب العقل على هذه الثلثة
وعليك الفرق بينهما بحسب العلو والدنو كمراتب المضيء اذ منه مضيء بالغير كوجه الارض
والقمر المستضيء بمقابلة ومنه ما هو مضيء بالذات بضوء هو عينه كضوء الشمس لو كان
متجوهرا قائما بنفسه فان المضيء ما يحصل له الضوء الظهور لا ما يقوم به الضوء كما يفهمه
اهل اللغة الا ان يعني بالقيام ما هو اعم من المجازي والحقيقي فتم الاول مضيء بضوء
منفصل له والثاني ان الثاني فبيان وفي الثالث الثالث لا شك ان اعلى مراتب الوجود
وهو مذهب الحكماء في واجب الوجود عز مجده وما قال بعض الموحدين من المتألهين
من ان منبع الوجود كونه نفس حقيقة الواجب قد انبسط على هياكل الموجودات
بحيث لا يخلو عنه شيء من الاشياء بل هو حقيقتها فقيل انه فيه طور العقل اقول لا يخفى
على من الفقراء من عنده ان فهم هذا المعنى من اطوار العقل وقد اثبته واقام البرهان
عليه في بعض مواضعه من كتبه ورسائله وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء والله
واسع عليم **فصل** في ان وجوب الوجود وتعينه لنفس ذاته ففي هذا الفصل
حكمان احدهما ان وجوب وجوده نفس عين حقيقته المقدسة وثانيهما ان تشخصه
بمعنى ما به يتشخص لا المفهوم المصدري لنفس ذاته اما بيان الحكم الاول فلان وجوب
الوجود لو كان زائدا على حقيقته لامتناع الجزئية المستلزمة للتركيب لكان
عارضا لذاته فكان معلولا لذاته لاحتياجه الى المؤثر وامتناع كون المؤثر سببا
منفصلا والا لكان الواجب علة موجبة مع كونه واجبا لذاته هف فلو احتاج الى
المؤثر لكان هو الواجب لا غير فالعلة ما لم يجب وجودها استحال ان توجب
المعلول لان وجوب وجود العلة سبب لوجوب وجود المعلول وذلك لان الوجوب
المعتبر في ذات الواجب هو الوجوب بالذات لاستحالة كونه واجبا بالغير لان
كل واجب بالغير ممكن لذاته فيكون وجوب الوجود بالذات قبل نفسه هذا خلف
بالبديهة والكلام فيه كالكلام في عينية الوجود سواء كان موجبا او لا فلا نطيل فيه

بيان الحكم الثاني

بيان الحكم الثاني فلان تعينه لو كان زائدا على حقيقته بان يكون حقيقته نوعية
متخصصة بالتشخصات او يكون بحيث يتشخص بامر زائد على حقيقته سواء كان
نوعا منتشرا او محصورا في واحد دون غيره كالعقل او الشمس لكان معلولا لذاته
بالبيان الذي مر في وجوده ووجوب العلة ما لم تكن متعينة لا توجد المعلول
العلية على الوجود وهو معنى ما وقف التعين بل عينه فلا يرد النقض بالصورة الجسمية
في كونها من حيث نوعيتها وابهامها للهيولى المتشخصة اذ الكلام في العلة المستقلة
دون المعينات والشرائط وعلة الهيولى كما سبق جوهر مفارق مع معاونة الصورة
ما واعلم ان حقيقة الواجب كما انه لا يمكن ان يكون معنى نوعيا متشخصا بامر زائد
كما علمت كذلك لا يمكن ان يكون معنى جنسيا متخصصا بفصل او فصول لان الجنس امر
مبهم في ذاته ولا يمكن كونه عين الوجود المتشخص بنفسه والتقرير الجامع للفصلين
ان النوع لا يحتاج الى المتشخص في قوام حقيقته وتقرير ماهيته بل في ان يوجد ويحصل
بالفعل وكذلك الجنس لا يحتاج الى الفصل في ثبوت المعنى الجنسي له لانه عرضي له كما ان
المتشخص عرضي للنوع والعرضي لا دخل له في تقرير الماهية بل كل منهما لابهامه وكونه
بالقوة يحتاج في تحصله ووجوده الى امر مخصص لذاته ومقوم لوجوده و...
معنى لخصوص انحاء الوجود وهذا انما يتصور فيما لم يكن ذاته بحت الوجود ...
المتقوم مقوما او الخارج داخلا ولما ثبت من قبل ان واجب الوجود ليست له ماهية
الا صرف الوجود فكل ما فرض مقوما لوجوده كالفصل والمتشخص كان مقوما
لنفس حقيقته فلو كان الوجود الصرف الذي هو نفس حقيقته جنسا للاشياء
كما توهمه بعض المتصوفة لكان الفصل مفيدا للمعنى الجنسي وكذا لو كان حقيقته نوعية
تتشخص بامر زائد على ذاته لكان المعنى النوعي محتاجا في معناه الى المتشخص وكلاهما باطل
كما علمت فثبت ان الواجب تعالى هو الوجود البحت الذي لا يوصف بانه جنس ولا
بانه نوع ولا يوصف بانه كلي او جزئي اي فرد من طبيعة كلية بل انه متميز بذاته منفصل
بنفسه عن سائر الموجودات لا بامر فصلي او عرضي وانه عقلي بمعنى انه مجرد عن
المادة لا بمعنى انه كلي وانه لا جنس له ولا فصل له فلا حد له ولا علة له فلا علة له ولذا

لا علة له فلا برهان عليه لان الحد والبرهان كما تحقق في الميزان متشاركان في
الحدود والشيء الذي يكون غنيا عن كل شيء فالعلم به اما ان يكون اوليا او شهوديا
او اعترافا بالجهل او الاستدلال عليه باثاره ولوازمه وهو لا يعرف حق معرفته اذ لا يعرف
بها حقيقته وهويته فليس شيء غير واجب الوجود برهانا عليه وهو البرهان على
كل شيء فان العلم اليقيني بذي السبب هو وجود جميع الممكنات لا يحصل الا بالسبب كما
هو في حقيقة الالهية قل اي شيء اكبر شهادة قل الله نعم قد يستدل عليه باوثق القياسات
وهو الاستدلال من حال الوجود وانه يقتضي واجبا بالذات كما اشرنا اليه لكنه ليس من القياس
برهانا فاقضا بل كان قياسا شبيها بالبرهان على ما صرح به الشيخ الرئيس واليه
الاشارة في قوله تعالى شهد الله انه لا اله الا هو **فصل في توحيد واجب الوجود**
بمعنى نفي الشركة عنه في مفهوم وجوب الوجود لا بمعنى ان نوعه منحصر في شخصه
على ما توهم لفساده كما عرفت من جوبه كونه نوعا متشخصا بنفسه انه لا يكفي في نفي
الشريك له تعين بادي النظر كما زعمه بعض الشارحين حيث قال ان ما بيناه من ان
التعين نفس حقيقته يكفي في اثبات توحيده فان التعين اذا كان نفس الماهية كان
نوع تلك الماهية منحصرا في شخصه بالضرورة انتهى وذلك لاحتمال ان يكون هناك
حقائق مختلفة واجبة الوجود تعين كل منهما نفس حقيقته فلا بد مع ذلك من اقامة
البرهان على التوحيد فنقول لو فرضنا موجودين واجبي الوجود لكانا مشتركين
في وجوب الوجود على هذا الفرض ومتغايرين بامر من الامور والا لم يكونا اثنين
وما به الامتياز اما ان يكون تمام الحقيقة او لا يكون تمام الحقيقة بل جزءها لا
سبيل الى الاول والا فالامتياز لو كان بتمام الحقيقة لكان وجوب الوجود المشترك
بينهما خارجا عن حقيقة كل منهما او خارجا عن حقيقة احدهما وهو اي خروج
وجوب الوجود عن حقيقة الواجب بالذات محال لانا بينا ان وجوب الوجود
نفس حقيقة واجب الوجود لذاته قيل هاهنا ابحاث لان معنى قولهم وجوب الوجود
نفس حقيقة الواجب الوجود انه يظهر من نفس تلك الحقيقة انه صفة وجوب الوجود
لا ان تلك الحقيقة عين هذه الصفة فلا يكون اشتراك موجودين واجبي الوجود

في وجود

في وجوب الوجود لا ان يظهر من نفس كل منهما انه صفة الوجوب فلا منافاة
بين اشتراكهما في وجوب الوجود وتمايزهما بتمام الحقيقة اقول معنى كلام الحكماء
ان وجوب الوجود عين وجه حقيقة الواجب هو ان ذاته بنفس ذاته مصداق
هذا الحكم ومنشأ انتزاعه من دون انضمام امر اخر ومن غير ملاحظة حيثية اخرى
غير ذاته انه حيثية كانت حقيقية كانت او اضافية او سلبية وكذلك قياس ساير صفاته
ذلك انك كما قد تعقل المتصل مثلا نفس المتصل كالجزء الصوري للجسم من حيث هو
جسم وقد تعقل شيئا ذلك الشيء هو المتصل كالمادة له فكذلك قد تعقل واجب الوجود
بما هو واجب الوجود وقد تعقل شيئا ذلك الشيء واجب الوجود ومصداق الحكم به
ومطابقه في الاول حقيقة الموضوع بذاته فقط وفي الثاني هي مع حيثية اخرى هي صفة
قائمة بالموضوع حقيقية او انتزاعية وكل واجب الوجود لم يكن نفس واجب الوجود
بل يكون له حقيقة تلك الحقيقة متصفة بكونها واجبة الوجود ففي اتصافها يحتاج
الى عروض هذا الامر الى جاعل يجعلها كذلك ما يجعلها بحيث ينتزع منه هذا الامر فهي
في حد ذاتها ممكنة الوجود وبه صارت واجبة الوجود فلا يكون واجب الوجود
لذاته فكل واجب الوجود بذاته فهو نفس واجب الوجود بذاته وقس عليه ساير
صفاته الحقيقية الكمالية كالعلم والقدرة وغيرهما ولا سبيل الى الثاني لان
كل واحد منهما يكون مركبا من ما به الاشتراك وما به الامتياز وكل مركب يحتاج الى
غيره فلا يكون واجبا لامكانه فيكون كل واحد ممكنا من الواجبين او احدهما ممكنا
لذاته هف قيل لم لا يجوز ان يكون ما به الامتياز امرا عارضا لا مقوما حتى
يلزم التركيب قلنا ان ذلك يوجب ان يكون التعين عارضا وهو خلاف ما
ثبت بالبرهان وليعلم ان البراهين الدالة على هذا المطلب الذي هو من اصول
المباحث الالهية كثيرة لكن يتم جميعها يتوقف على ان حقيقة الواجب تعالى هو
الوجود البحت القائم بذاته المعبر عنه بالوجوب الذاتي والوجود المتاكد اي
ما يعرضه الوجوب والوجود فهو في حد نفسه ممكن ووجوبه كوجوده مستفاد
من الغير فلا يكون واجبا وهذه المقدمة مما ينساق اليها البرهان ويصرح به في

كتب اهل العلم والعرفان وقد اسلفنا القول فيها وبها ينكشف ما تشوشت به طبائع
الاكثرين وتبلدت منه اذهانهم وضلت عما بينا اليه ابن كمونة وهو الذي سماه بعضهم
بافتخار او بذ هذه الشبهة العويصة الدفع والعقدة العسيرة الحل وهي انه لم لا يجوز ان
يكون هناك هويتان بسيطتان مجهولتا الكنه مختلفتان بتمام الماهية يكون كل
منهما واجبا بذاته ويكون مفهوم واجب الوجود منتزعا عنهما مقولا عليهما قولا
عرضيا وذلك لانا نجيب عن هذه الشبهة بان مفهوم واجب الوجود لا يخ اما ان يكون
انتزاعه من نفس ذات كل منهما من دون اعتبار حيثية خارجة عن نفس الذات
ايّة حيثية كانت او مع اعتبار تلك الحيثية وكلا الشقين محال اما
الثاني فلما مر من ان كل ما لم يكن ذاته بتجرده حيثية انتزاع الوجوب فهو ممكن في
ذاته واما الاول فلان مصداق حمل مفهوم واحد ومطابق صدقه بالذات مع
قطع النظر عن ايّة حيثية كانت لا يمكن ان يكون حقائق متخالفة متباينة بالذات
غير مشتركة في ذاتي اصلا وظني ان كل سليم الفطرة يحكم بان الامور المتخالفة من
حيث كونها متخالفة بلا حيثية جامعة لا يكون مصداقا لحكم واحد ومحكيا عنها
به نعم يجوز ذلك اذا كانت تلك الامور متماثلة من جهة كونها متماثلة كالحكم
على زيد وعمرو بالانسانية من جهة اشتراكهما في تمام الماهية لا من حيث اختلافهما
بالعوارض المشخصة او كانت مشتركة في ذاتي من جهة كونها كذلك كالحكم على
الانسان والفرس بالحيوانية من جهة اشتمالها على تلك الحقيقة الجنسية او في
عرضي كالحكم على الثلج والعاج بالابيضية من جهة اتصافهما بالبياض او كانت تلك
الامور المتباينة متفقة في انتسابها الى شيء واحد كالحكم على مقولات الممكنات
بالوجود من حيث انتسابها الى الوجود الحق جل مجده عند من يجعل وجود
الممكنات امرا عقليا انتزاعيا او كانت متفقة في امر سلبي كالحكم عليها بالامكان
لسلب ضرورة الوجود عن الجميع لذواتها واما ما سوى اشباه تلك الوجوه
المذكورة فلا يتصور فيها ذلك ضرورة بل نقول لو نظرنا الى نفس مفهوم الوجود
المصدري المعلوم بوجه من الوجوه بديهة او الى افرادها والبحث الى ان حقيقته

وهي ما ينتزع

وهي ما ينتزع هو منه امر قائم بذاته هو الواجب الحق والوجود المطلق الذي لا
يشوبه عموم ولا خصوص ولا تعدد ولا دخل ما وجود هذا الوجود فلا يمكن ان يكون بينه
وبين شيء اخر له ابنه هذا الوجود فرضا مباينا اصلا عظم الله قدره بقوله صرف
الوجود الذي لا اتم منه كلما فرضته ثانيا فاذا نظرت فيه فهو هو اذ لا ميز في صرف شيء
وجود ما الذي هو ذاته يدل بحقه على وحدته كما في التنزيل شهد الله انه لا اله الا هو و
على موجودية الممكنات بذاته كما في قوله تع اولم يكف بربك انه على كل شيء شهيد
ولنا بتاييد الله وملكوته برهان عرشي على توحيد الواجب يتكفل لدفع الاحتمال
المذكور يستدعي بيانه تمهيد مقدمة وهي ان حقيقة الواجب لما كان في ذاته
مصداقا للواجبية ومطابقا للحكم عليه بالموجودية بلا جهة اخرى غير ذاته ولا
لزم احتياجه في كونه واجبا موجودا الى غيره كما مر من البيان وليست للواجب تع
جهة اخرى في ذاته لا يكون بحسب تلك الجهة واجبا وموجودا والا لزم التركيب في ذاته
من هاتين الجهتين ايتهما او بالاخرة وقد ثبت بساطته من جميع الوجوه فح
نقول ينبغي ان يكون واجب الوجود بذاته موجودا واجبا بجميع الحيثيات الصحيحة
وعلى جميع الاعتبارات المطابقة لنفس الامر والا لم يكن حقيقته من حيث هي
بتمامها مصداق حمل الوجود والوجوب اذ لو فرض كونه فاقدا لمرتبة من مراتب
الوجود ووجه من وجوه التحصيل او فاقدا لكمال من الكمالات الموجودة بما هو
موجود فلم يكن ذاته من هذه الحيثية مصداقا للوجود فيتحقق في ذاته جهة
امكانية او امتناعية تخالف جهة الفعلية والتحصيل فيتركب ذاته من حيثيتين او اكثر
وغيره من الامكان او الامتناع فلا يكون واحدا حقيقيا وهذا معنى قولهم واجب الوجود
بالذات واجب من جميع الحيثيات لا كما فهمه كما سيجيء في الفصل التالي لهذا الفصل فاذا
مهدت هذه المقدمة التي مفادها ان كل كمال وجمال يجب ان يكون حاصلا للذات ثابتا
له في غيره يكون مترشحا منه فنقول لو تعدد الواجب بالذات لا يكون بينهما علاقة
ذاتية لزومية لان الملازمة بين الشيئين يستلزم معلولية احدهما للاخر او معلولية
كل منهما لامر ثالث كما تحقق في موضعه فعلى اي من التقديرين يلزم معلولية الواجب

وهو خرق الفرض فاذن لكل منهما مرتبة من الكمال وحظ من الوجود والفضيلة لا يكون
هو للآخر ولا منبعثا ومترشحا عنه فيكون كل واحد منهما عادما لنشأة كمالية وفاقدا
لمرتبة وجودية سواء كانت مستتبعة لحصول له او حكمه فذات كل منهما بذاته ليست
محض حيثية الفعل والوجوب بل يكون ذاته بذاته مصداقا لحصول شيء وفقد شيء فلا
يكون واحدا حقيقيا والتركيب بحسب الذات والحقيقة ينافي الواجبية فالواجب يجب ان
يكون من فرط التحصل جامعا لجميع النشآت الوجودية والحيثيات الكمالية التي تجب للوجود
بما هو وجود فلا مكافئ له في الوجود بل ذاته بذاته يجب ان يكون مستند جميع
الكمالات ومنبع كل الخيرات وهذا البرهان وان لم ينفع للمتوسطين فضلا عن
الناقصين لابتنائه على كثير من الاصول الفلسفية والمقدمات المطوية لكنه عند من
ارتاضت نفسه بالفلسفة يرجح على كثير من البراهين في الواجب لذاته
واجب من جميع جهاته هذه العبارة موروثة من القدماء والحق ان معناها بانفكاك
عليه في الفصل السابق وهو ان الواجب لوجوده ليس فيه جهة امكانية بمعنى ان كل ما
يمكن له بالامكان العام فهو واجب له من فروع هذا الحكم قوله ليس له حالة منتظرة
فان ذلك اصل يترتب عليه هذا وذلك من خواص الواجب ودون هذا التحقيق في
المفارقات عن المادة مطلقا عند الحكماء القائلين بامتناع صدور الحادث عن القديم
الا بتوسط الحركة الدورية والمادة المنفعلة اذ لو كان للمفارق حالة منتظرة يمكن
حصولها فيه لاستلزم انفعاله عن الحركة والاوضاع الجسمانية وذلك يوجب كونه جسما
او متعلقا بالجسم مع كونه مفارقا عنه بالكلية هذا خلف والدليل على الحكم الاول
قوله ان ذاته كافية فيما له من الصفات فيكون واجبا من جميع جهاته وانما قلنا ان
ذاته كافية فيما له من الصفات لانها لو لم تكن كافية لكان شيء من صفاته من غيره
بالضرورة فيكون حضور ذلك الغير ووجوده علة لوجود تلك الصفة في ذات
الواجب وغيبته اي عدم ذلك علة لعدمها اي لعدم تلك الصفة في ذاته نعم
وذلك لان وجود العلة علة لوجود المعلول وعدمها العدمه ولو كان كذلك اي لو كان
وجود تلك الصفة معلولا لحضور ذلك الغير وعدمها معلولا لغيبته لم يكن ذاته

اذا اعتبرت

اذا اعتبرت من حيث هي بلا شرط يجب لها الوجود لانها اما ان تجب مع وجود تلك
الصفة او مع عدمها فان كان اي الوجوب وجوب مع وجود تلك الصفة لم يكن وجودها
عن غيره لحصولها بذات الواجب من حيث هي هي بلا اعتبار حضور الغير وان كان الوجوب
مع عدمها لم يكن عدمها من غيبته لحصوله بذات الواجب من حيث هي هي بلا اعتبار
غيبة الغير واذا لم يجب وجودها بلا شرط لم يكن الواجب لذاته واجبا لذاته لان
الواجب لذاته عبارة عن موجود اذا اعتبر من حيث هو مع قطع النظر عن ما سواه
يجب له الوجود وح لم يكن كذلك هف وههنا ايراد مشهور وهو ان غاية ما لزم من
الدليل ان يكون وجود الصفة او عدمها بالغير لا ان يكون الواجب في ذاته او بقيد
متعلقا بذلك الغير وذلك لانه ان اراد باعتبار الذات من حيث هي هي ملاحظتها
مع عدم ملاحظة الغير فالملازمة ممنوعة اذ لا يلزم من عدم ملاحظة امر عدم ذلك
الامر وان اراد به اعتبارها مع عدم الغير في نفس الامر وجودا وعدما فالملازمة
مسلمة لكن بطلان التالي مم فان اعتبار الذات مع عدم الشرايط على الفرض المذكور
مح ولعله جاز ان يستلزم المحال وهو عدم كون الواجب واجبا فلا يظهر الخلف والاولى
ان يقرر الدليل هكذا اذا اعتبرت ذات الواجب من حيث هي هي بلا شرط اي مع قطع
النظر عن ذلك الغير وجودا وعدما فاما ان يجب وجوده مع وجود تلك الصفة وهو
محال لاستحالة وجود المعلول مع قطع النظر عن وجود العلة او مع عدم تلك
الصفة وهو ايضا محال لعين ما ذكرناه ولا يخفى ان وجوب الذات لا يخلو في نفس
الامر عن هذين الامرين المحالين على تقدير اعتبار الذات بلا شرط فيكون وجوب
الذات ايضا محالا لانه لم يعتبر مع شرط فلا بد من اعتباره وهو التالي فثبت الملازمة
وبطلان التالي معلوم فكذا المقدم قيل هذا الحكم منقوض بالنسب لجريان الدليل
فيها فيلزم ان يكون واجبة الحصول له مع انه يجب تبدلها بلا مدخلية الغير فيمتنع
تبدلها وتغيرها مع ان الذات الواجبي غير كافية في حصولها له لتوقفها على امور
متغايرة للذات متغيرة متجددة والتزم ذلك واعترف به الشيخ الرئيس في
الهيات الشفاء حيث قال ولا نبالي بان يكون ذاته ماخوذة مع اضافة ما ممكنة

الوجود فانها من حيث هي علة لوجوده بعينه ليست بواجبة الوجود بل من حيث
ذاتها اقول التحقيق في هذا المقام يستدعي تقديم جملة احكام من الكلام وهو ان صفاته
تعالى منها حقيقية كمالية كالقدرة والعلم ونظائرهما وهي عين ذاته بمعنى ان ذاته من
حيث حقيقته مبدأ لانتزاعها ومصداق لحملها بلا اعتبار وحيثية اخرى كما اشرنا اليه سابقا
ومنها اضافية محضة كالمبدئية والقبلية وغيرهما وهي زائدة على ذاته متاخرة عنه
وعما اضيف بها اليه ولا يخلو لوجدانه كونها زائدة عليه فان الواجب تعالى بوحدانية
وجوده بنفس هذه الصفات الاضافية بل كونه في ذاته بحيث تنشأ منه هذه
الصفات وهو انما هو كذلك بنفس ذاته فعلوه ومجده لا يكون الا بذاته لا بغيره ومنها
سلبية محضة كالقدوسية والفردية واشباههما والاتصاف بها يرجع الى سلب
الاتصاف بصفات النقص وكما ان صفاته الحقيقية لا تتكثر ولا تتعدد ولا يكون فيها
اختلاف لا جل البسيطية بل جميعها ترجع الى معنى واحد وحيثية واحدة هي بعينها حيثية
الذات فذاته بذاتها تامة مع كمال فرد انيته وبساطته يستحق هذه الاسماء لا بامر آخر
غير ذاته كما قال المعلم الثاني وجود كله وجوب كله علم كله قدرة كله حيوة كله لا ان
شيئا منه علم وشيئا اخر قدرة ليلزم التركيب في ذاته ولا ان شيئا فيه علم وشيئا
فيه قدرة ليلزم التكثر في صفاته الحقيقية فكذلك نقول في صفاته الاضافية والسلبية
انها لا تتكثر معناها ولا تختلف مقتضاها وان كانت ذاتية على ذاته تعالى فان مضافاتها
الى الاشياء وان تعددت اسماؤها واختلفت لكنها كلها ترجع الى معنى اضافة واحد
واحدة وهي قيومية الايجابية للاشياء فيه ثبتت هي بعينها رازقية وعلمية و
رحمة وبالعكس وهكذا في جميعها الى سلب الامكان قال العلامة الشيرازي في
شرح حكمة الاشراق والمحقق الشيرازي في كتاب الشجرة الالهية ناقلين
عن الشيخ الالهي شهاب الدين نور سره ومما يجب ان تعلم وتحققه انه لا يجوز
ان تلحق الواجب اضافات مختلفة توجب اختلاف حيثيات فيه بل له اضافة
واحدة تتبعه جميعها وهو سلب الامكان فانه يدخل تحته سلب الجسمية والعرضية
وغيرهما كما يدخل تحت سلب الجمادية عن الانسان سلب الحجرية والمدرية عنه و

كانت

كانت السلوب لا تتكثر من كل حال انتهى فثبت ان اضافية تعالى الى الاشياء اضافة
واحدة تجب المعنى لا اختلاف فيها اذا تمهد ما اسبقناه من الكلام الذي تشهد
به عقول الاعلام من الكرام فنقول ان ذاته تعالى لا تتغير بتغير جزئيات ما اضيفت اليه
وان تغيرت اضافته اليها بحسبها متغيرة في انفسها ومن حيث هي اضافة مخصوصة
بها لا بما هي اضافة مطلقة لان تلك الصفات تستلزم التعلق الى امر كلي ومن فوق
كلي بالذات والى الجزئيات المندرجة تحت ذلك الامر الكلي بالعرض فذات الواجب وان
كانت غير كافية ابتداء في حصول الصفة الاضافية له بل تتوقف على حصول امر اخر
لكن ذلك الغير وجوده ووجوبه حاصل من الواجب تعالى لانه معلوله بالذات او بواسطة
معلوله بالذات والذات مستقلة في افادة الجميع والجميع مستفادة من ذاته تعالى وانما
سببه فمن حيث وجوبها بسببه تعالى واستنادها اليه لا يمكن فرض عدمها ومن حيث
امكاناتها في حد ودانفسها لا يتعلق اضافة المبدئية والخالقية وغيرهما به فحقيقة
هذه الصفات النسبية لا يحصل الا به تعالى لان الغير من حيث هو غير ومن حيث اعتبار
في نفسه غير موجود ومن حيث هو اثر من اثاره ولمعة من انواره مرتبط به ومتعلق
لاضافته وبهذا الاعتبار هو كالاضافة اليه حاصلا من نفس وجوده ومن فيض
وجوده بلا مدخلية شيء اخر فيه وفي ذلك الغير سواء كان واحدا او متعددا في حكم
امر واحد كلي بهذا الاعتبار وانما التعدد والاختلاف بحسب الحال في حد حدود انفسها
وذلك لا يوجب تعددا واختلافا في ذاته تعالى ولا في صفاته والحاصل ان صفاته
الاضافية وان كانت زائدة على ذاته تعالى لكن لا يحصل بها كثرة في ذاته ولا التغير
ذاته تعالى لاجلها لانها لا تختلف بحسب معانيها في انفسها حتى توجب تكثر اعتبارات و
اختلاف حيثيات في ذاته الاحد تعالى كما ذكرنا والتعددات والتجددات الواقعة فيها
انما هي بالقياس الى الاشياء المتعلقة هي بها المتعددة والمتجددة في انفسها او بقياس
بعضها الى بعض واما بالنسبة الى ذوات الاحدية الواجبة المتعالية فليست الا واحدة
مشيرة الى ذلك الجناب بانتساب واحد يتضمن سائر الانتسابات وهي على ما ترتيبه
ترتيبا سببيا ومسببيا على حسب ترتيب مخلوقاته ومبدعاته فلا يوجب تكثرا في

ذاته تعالى كما لا يوجب صدور الاشياء الكثيرة المتباينة تكثرا في ذاته وهذا معنى ما نقل
عن الافلاطونيين من الفلاسفة ان النسبة الاولى الى الثانية ام جميع النسب ما تجددت
على حسب ما يتجدد من متعلقات المتجددة المتصرفة في نفسها وبالقياس بعضها الى
بعض فلا يوجب تغيرا في ذاته تعالى لانها بالقياس الى ذات الواجب في درجة واحدة
بلا تجدد ولا تصرم بل التجدد والتصرم والحضور والغيبة انما يتحقق للمسجونين
في سجن الزمان المطمورين في كورة الامكان واما الواجب تعالى فهو ارفع واعلى
من ان يقع في التغير والتجسم كما قال بعض الصوفية ليس عنده وعندك صباح ولا مساء
يعني ان نسبته وعنايته المنزه عن وصمة التغير والتجدد الى جملة المتغيرات والمتجددات
نسبة واحدة ومعية قيومية غير زمانية ومن ههنا يظهر لك معنى كلام الشيخ في
التعليقات ان الاشياء كلها عنده لا اوايل واجبات ليس هناك امكان البتة فان
كان شيء ما لم يكن في وقت فانما يكون من جهة القابل لا من جهة الفاعل فانه كلما
حدث استعداد من المادة حدثت فيها الصورة من هناك اذ ليس هناك منع و
لا بخل فالاشياء كلها واجبات لا تحدث وقتا فلا يكون هناك كما يكون عندنا
في ان الواجب لذاته لا يشارك الممكنات في وجوده اختلف كلمة ارباب الانظار
واصحاب الافكار في ان موجودية الاشياء بماذا فذهب بعض الاعلام من الكرام
ان موجودية كل شيء باتحاده مع مفهوم الموجود اتحادا ذاتيا كما في الواجب او عرضيا
كما في الممكن وذلك المفهوم عنده امر بسيط كسائر المشتقات لا يدخل فيه المبدأ و
لا الموضوع لا عاما ولا خاصا يعبر عنه بالفارسية هست والبين الموجود عنده
قيام لا بالماهيات الممكنة ولا بنفسه كما في الواجب عند غيره ولا اتصاف لشيء من الاشياء
بالوجود عنده الا في الاعتبار العقلي المخالف للواقع كما صرح في تعاليقه على
كتاب التجريد وذهب ابو الحسن الاشعري واتباعه الى ان وجود كل شيء عين
مهيته بمعنى ان المفهوم من وجود الانسان هو الحيوان الناطق مثلا ولفظ الوجود
في لغة العرب كمرادفاته في سائر اللغات مشترك بين معاني لا تكاد تنحصر وجمهور
المتكلمين على ان الوجود عرض قائم بالماهية في الواجب والممكن قيام سائر الاعراض

بحالها من مذهب الحكماء والمشائين انه كذلك في الممكنات واما في الواجب فهو عندهم
عين ذاته تعالى بمعنى ان حقيقته وجود خاص قائم بذاته من غير افتقار الى الفاعل
يوجده او محل يقوم به وهو عندهم مخالف لوجودات الممكنات بالحقيقة وان كان
مشاركا لها في الوجود المطلق ويعبرون عنه بالوجود البحت والوجود بشرط لا بمعنى
انه لا يقوم بالماهية اصلا وحين اعترض عليهم بان الوجود الخاص محتاج الى الوجود المطلق
ضرورة امتناع تحقق الخاص بدون العام اجابوا بانه وجود خاص متحقق بنفسه لا
بالفاعل قائم بذاته لا بالماهية غني في التحقق عن الوجود المطلق وغيره من اللوازم
والاسباب وو قوع الوجود المطلق عليها وقوع لازم خارجي كما ان كون الشخص
من مطلق الماهية او الشيئية لا توجب احتياجه اليها كيف والمطلق اعتباري محض و
الوجودات عندهم حقايق متخالفة متكثرة لا بمجرد عارض الاضافة الى الماهيات لكونها
متخالفة الحقيقة لا بالفصل ليكون الوجود المطلق جنسا لها الا انه لما لم يكن لكل
وجود اسم خاص كما في اقسام الشيء توهم ان تكثر الوجودات انما هو بمجرد الاضافة
الى الماهيات المعروضة لها وزعمت جماعة من الاخرين ان الوجود امر عقلي انتزاعي
من المعقولات الثانية وهو ليس عينا لشيء من الموجودات حقيقة نعم مصداق
حمله على الواجب تعالى ذاته بذاته ومصداق حمله على غيره ذاته من حيث هو مجعول الجاعل
في الجميع نظرا بحسب الذهن الا ان الامر الذي هو مبدأ لانتزاع المحمول في الممكن ذاته
من حيث تكسبه من الفاعل وفي الواجب ذاته بذاته والى هذا المذهب مال صاحب
الاشراق كما يظهر لمن تتبع كتبه وطايفة اخرى ذهبوا الى ان موجوديته تعالى انما هي
بكونه وجودا خاصا وموجودية الممكنات بارتباطها بالوجود الحقيقي الذي هو موجود
بالذات فالوجود عندهم واحد شخصي والتكثر في الموجودات بواسطة تكثر وجودات نسبها
فاذا انتسب الوجود الحقيقي الى الانسان حصل موجود واذا انتسب الى الفرس فموجود آخر
وهكذا فمعنى قولنا الواجب موجود انه وجود ومعنى الانسان او الفرس او غيره موجود
انه من الموجود القائم بذاته ومن الامور المنتسبة اليه بنحو من الانتساب فان
صدق المشتق لا ينافي قيام مبدأ الاشتقاق بذاته الذي مرجعه سبب القيام بالغير

ولا يكون ما صدق عليه امرا منسوبا الى المبدأ لا معروضا له بوجه من الوجوه على
ان امر اطلاق اللغويين هاد باب اللسان لا عبرة به في تصحيح الحقايق العقلية وقد
اليتم كون المشتق من المعقولات الثانية والمفهومات العامية والبديهيات الاولية
لا ينافي عدم كون المبدأ حقيقة متاصلة متشخصة مجهولة الكنه وتفاوت المعقول وقد
قد يختلف بالقياس الى الامور ونسبوا هذا المذهب الى اذواق المتالهين من الحكماء
وهو غير مرضي عندي لما ننبيه في موضعه ومنهم من اواخر كتاب التلويحات للحكماء
الاشراق هو ان وجود المجرد سواء كان واجبا او ممكنا عقلا او نفسا عين ذاته
فالمجردات عنده على هذا الراي وجودات محضة قائمة بذواتها بدليل لاح له اولا
على كون مهية النفس الانسانية هي الوجود ثم حكم به على ما هو موجود ما فوقها وافض
في بيان ذلك بقوله واذا كان ذاتي على هذه البساطة فالعقول اولى ثم ان الذائع
على النسبة طائفة من المتصوفة ان حقيقة الواجب هو الوجود المطلق تمسكا بانه
لا يجوز ان يكون عدما ولا معدوما وهو ظاهر ولا مهية موجودة بالوجود امتنع
لما في ذلك الاحتياج والتركيب فيتعين ان يكون وجودا وليس هو الوجود الخاص لانه
اخذ مع المطلق فركب او مجردا لمطلق فيحتاج ضرورة احتياج المقيد الى المطلق و
ضرورة انه يلزم من ارتفاع كل وجود ولا يخفى ان هذا القول يرجع في الحقيقة الى
الواجب ليس بموجود بالذات وان كل موجود حتى الاشياء المجسمة واجب تعالى عما يقول
الظالمون علوا كبيرا ان الوجود المطلق مفهوم كلي عقلي لا تحقق له الا في الذهن ولا
شك في تكثر الوجودات التي هي افراده وما توهموا من احتياج الخاص الى العام بل
الامر بالعكس في العام لا تحقق له الا في ضمن الخاص نعم اذا كان العام ذاتيا للخاص
هو اليه في تقومه في العقل واما اذا كان عارضا فلا واما قولهم يلزم من ارتفاع
كل وجود حتى الواجب فيمتنع عدمه وما يمتنع عدمه فهو واجب فمغالطة منشأها
عدم الفرق بين ما بالذات وما بالعرض لانه انما يلزم الوجوب لو كان امتناع العدم
لذاتها وهو ممنوع بل ارتفاعه يستلزم ارتفاع بعض افراده الذي هو الواجب كسائر
اللوازم العقلية للواجب مثل الشيئية والمفهومية والعلية والعالمية وغيرها

لا يقع بل يمتنع

لا يقع بل يمتنع لذاته لا امتناع اتصاف الشيء بنقيضه لانا نقول الممتنع اتصاف الشيء
بنقيضه بمعنى حمله عليه بالمواطاة مثل قولنا الوجود عدم لا بالاشتقاق مثل قولنا
الوجود معدوم وكيف وقد اتفقت الحكماء على ان الوجود المطلق العام المعدوم
ما ادى اليه نظرنا بعد انظار الدقيقة والافكار العميقة والرياضات العقلية و
المجاهدات الشرعية هو ان موجودية كل شيء كما اشرنا اليه سابقا انما هي بكونه عين
حقيقة الوجود في الواقع فان الوجود مفهوما وهو من المفهومات الاعتبارية والمعقولات
الثانوية وله حقيقة وذات بل الحقيقة في كل شيء هو نحو وجوده الخاص وليست
الوجودات الخاصة امورا ذهنية كما يقوله الاشراقيون ولا التفاوت بينها انما يكون
بالذات كما يقوله المشاؤن بل بالشدة والضعف والكمال والنقص فوجود كل شيء
هو حقيقته في الواقع سواء كان الموجود بحيث لا يمكن للعقل تحليله الى مهية و
وجود كالواجب وامكن كالممكن وبالحقيقة الوجود موجود في كل شيء وهو اولى
بان يكون حقيقة من ذلك الشيء كما ان البياض اولى بان يكون ابيض مما يعرض له
البياض وكما ان المضاف بالحقيقة هو الاضافة وغيرها مضاف بالعرض لا بالذات
كما عرفت فالوجود موجود بالذات والمهيات موجودة بالعرض وبرهان ذلك
مذكور في الجملة الحكمة المتعالية من كتبنا ولما كان من الظاهر المفض احتياج
المشائين القائلين بعروض الوجودات للمهيات الممكنة مع كونها متخالفة الحقائق
ومخالفة الوجود الواجب بذاته لا بمهية من المهيات فلزمهم ان يبطل كون الوجود
معنى واحدا نوعيا مقولا على وجود الواجب ووجود غيره من الممكنات بالتواطؤ
فقد لا نراى الواجب لو كان مشاركا للممكنات في وجوده فالوجود اي طبيعته النوعية
من حيث هو هو اما ان يجب له كتجرده عن العروض للمهية اما الا يجب التجرد والعروض
لها او لا يجب له شيء منهما اي من التجرد والعروض للمهية واقسام الثالث باسرها
باطلة فكذا المقدم واشار الى بطلان كل منها فقال فان وجب له التجرد وجب ان يكون
وجود الممكنات مجردا غير عارض للمهيات لامتناع تخالف اللوازم مع اتحاد الملزوم
وهو محال اي عدم عروض الوجود في المهيات الممكنة محال لانا نفصل مهية الممكن شمل

المسبع اى الجسم المحاط بسبعة سطوح متساوية او السطح المحاط بسبعة خطوط
متساوية وكان المراد هو الاول مع الشك فى وجوده الخارجى فلو كان وجوده
اى وجود المعلوم كالمسبع وغيره من الماهيات نفس حقيقته لكان الشئ الواحد معلوما
ومشكوكا فيه فى حالة واحدة وهو ممتنع لا يخفى ان الشك فى مقابل التصديق لا فى
مقابل التصور لا يستلزم عدمه وكلام المص فى قوة قياس اقترانى من الشكل الثانى
نعم هذا لا ينكر الوسط اذ حاصله ان المسبع متصور ووجوده غير مصدق به فالاولى
ان يق انا نعقل المسبع مع الغفلة عن وجوده او يق انا نحكم على المسبع بانه مسبع
ونشك فى وجوده فلو كان وجوده نفس حقيقته لما امكن ان نشك فيه ضرورة ان
ثبوت الشئ لنفسه ضرورى وايضا الحمل فى الاول غير مفيد وفى الثانى مفيد فلا
يكون الوجود نفس الحقيقة قال بعض الشراح هذا الدليل انما يتم اذا كانت الماهية معقولة
بالكنه اقول ليس بشئ لان المسبع وغيره من الاشكال ماهيات تامة شواملة من الابعاد
والافراد والزوايا والاضلاع وهذه كلها امور بديهية معلومة بالذات فى تعقلات
النفس وكذا القول فى كثير من الماهيات التى يحصل صورها فى العقل بالنظر او بالبداهة
مع الشك فى وجودها كيف وكل صورة حاصلة من الشئ فى الذهن فهى بنفسها معلومة
لنا بالكنه وان كانت وجها لشئ اخر فذلك الشئ وان كان معلوما بهذا الوجه بعدم
حصول صورته بل صورة كل شئ وجه من وجوهه لكن عين هذا الوجه معلوم لنا
بالكنه لكنه يحصول صورته المطابقة وبالجملة عند تصورنا الشئ من الاشياء سواء
كان بالكنه او بالوجه يحصل عند العقل صورة وتلك الصورة لا محالة من الماهيات حاصلة
عندنا بنفسها معقولة لنا بكنهها ويمكن لنا الشك فى وجودها او الذهول عنه
لكن يرد على الدليل المذكور ان اثبات المقدمة بالمثال الجزئى وانه غير جائز وايضا
عنه بان المط ههنا رفع الايجاب الكلى وهو ان وجودات الممكنات كلها مجردة عن عروضها
وامثال الجزئى كاف فى هذا المقصود لا يق المقصود اثبات ان الواجب لذاته لا يشارك
شيئا من الممكنات فى الوجود وهذا انما يثبت لو ثبت عروض الوجود فى الممكنات
كلها وامثال الجزئى لا يفيد هذه المقدمة الكلية لانا نقول مقصودهم وان ابطل

عبارة

عبارة المص هو ان الوجود ليس محمولا على وجود الواجب ووجودات الممكنات بالتواطؤ
وهذا يثبت بالمثال الجزئى فهكذا قيل وفيه ما فيه ومما يجب ان يعلم ان هذا الدليل وامثاله
لا يدل على زيادة الوجود المطلق للماهيات بل انما دلت على زيادة الوجود الخارجى بيان
ذلك ان موجودية الاشياء بحسب الخارج لا يمكن تصورها وحصولها فان تصور الشئ
الخارجى لا يمكن الا بحصول ماهيته فى الذهن من دون وجوده او لو حصل تصور وجوده
الخارجى او نحو موجوديته واتصافه بالوجود الخارجى لزم منه ان يكون الشئ من حيث
انه موجود فى الخارج موجودا فى الذهن ولزم ايضا ان يترتب على الشئ فى الذهن
اثاره واحكامه الخارجية من الحركة والسكون والحرارة والحيوة والتغذية
والنمو وغيرها وكلاهما ممتنع فى تعقل لو اريد بالجهة التى حكم بها انها معقولة لكنه
الماهية الخارجية فغير مسلم انها معقولة بالكنه وان اريد بها الماهية الحاصلة فى الذهن
او المسلم انها معقولة بالكنه لكن قولهم مع الشك فى وجودها او الغفلة عنه غير مسلم
ان اريد منه اعم من الوجود الذهنى والخارجى وسلم ان اريد منه الخارجى فيلزم زيادة
الوجود الخارجى للماهية العقلية لا زيادة الوجود المطلق للماهية المطلقة على ان
كون الماهية موجودة فى الخارج عندنا هو انتزاعها من وجود خارجى وانها عنه حملها
عليه حملا بالذات وبالعرض كما علمت من طريقتنا فان وجب الوجود اى تجب طبيعته
النوعية اللاتجرد وعدم العروض للماهية لما كان وجودا ليا دونه تجردا اذ مقتضى
الطبيعة النوعية لا يختلف ولا يتخلف هف اى اللاتجرد فى وجود البارى تعالى
ممتنع لما ثبت البرهان ان وجوده ذاته وليس فيه وراء الوجود شئ يعرض له الوجود
والا لكان فيه جهة امكانية وهو محال وان لم يجب لذاى الوجود من حيث حقيقته
وذاته شئ منهما كان كل منهما اى من التجرد واللاتجرد له ممكنا فيكون كل واحد منهما
لامكانه وعدم لزومه معلولا لعلة فيلزم افتقار الواجب فى تجرده الى الغير فلا يكون
ذاته كافية فيما له من الصفات هف بالبرهان السابق فاذا وجود الواجب غير مشارك
لوجود الممكنات بل مباين لوجودها مع اشتراك الجميع فى مطلق الوجود العام المقول
عليها قولا عرضيا افضل هذا الدليل يتوقف تمامه على ان الطبيعة النوعية لا تختلف

والنقص والشدة والضعف والقيام بالذات والحلول في الغير فليس لهم برهان
على ذلك فخلاصة ما ذكره من نفي الشدة والضعف والزيادة والنقصان في الذاتيات هي
ان الاشد والانقص اما ان يشتملا على شيء ليس في الاضعف والانقص اولا وعلى الثاني لا
يكون بينهما فرق وعلى الاول اما ان يكون ذلك الشيء معتبرا في الماهية اولا وعلى الاول
لا يكون الاضعف من تلك الماهية ضرورة انتفاء الماهية بانتفاء جزئها وعلى الثاني لا يكون
في الذات بل في الخارج وهو خلاف المفروض وذلك فاسد بوجوه الاول انه مصادرة
على المطلوب الاول اذ الكلام في ان التفاوت بين الشيئين قد يكون بنفس ما وقع
فيه التوافق بينهما لا بما يزيد عليه ولا بما يعرض فيه والحاصل ان المشهور عند الجمهور
ان كل متميزين في الوجود او العقل فتمايزهما وافتراقهما اما بتمام ماهيتهما او بشيء
من سنخ ماهية كل منهما كالفصل بعد الاشتراك في جزء اخر كالجنس او بامور خارجة بعد
اتفاقهما في تمام الحقيقة المشتركة بينهما وههنا قسم اخر من الامتياز ذهب اليه فلاسفة
الاشراق وهو الافتراق بالكمال والنقص والقوة والضعف في نفس الماهية بما هي هي بان يكون
نفس الماهية مختلفة المراتب التمامية وعدمها او بما عرض بالقياس الى مراتب نفسها او
ما لها من العوارض بالقياس الى افرادها المتشخصة بها او لغيرها من الفصول والعوارض
والدليل المذكور لا ينفي هذا الاحتمال الذي هو محل الخلاف الثاني انه منقوض بالاعداد
وما ذكر في دفع النقض في بعض الحواشي التجريدية غير دافع له كما يظهر لمن راجعه الثالث
انه معارض بالخط المستقيم الطويل والقصير فان التفاوت بينهما بنفس الخط الذي هو واحد
نوعي بالاتفاق الرابع ان الاختلاف بين السواد الشديد والضعيف ليس بامر
خارج عن السواد وهو ظاهر ولا بالفصل او بنفس السوادية المشتركة والاولان
فتعين الثالث وهو المطلوب بيان بطلان الاولين ان الفصل الذي يميز احدهما عن
الاخر ليس مقوما لماهية السواد المشتركة على تقدير جنسيته والا لم يكن مميزا لها
كما علمت مرارا ان الفصل عرضي لماهية الجنس ومفهومه خارج عنها فانها لا بالقياس
الى ماهية الجنس كسائر العرضيات فاذا كان الماهية التامة السوادية والشدة في السواد
من جهة الفصل الذي معناه غير معنى السواد فيكون التفاوت بينهما لا في السواد

فرض

فرض فيه فلئن قيل ان الذي يقع بالتفاوت على الافراد هو العرضي المحمول كالاسود
على معروضات مبدء الاشتقاق كالسواد وهي الاجسام في مثالنا هذا لاجل اشتمال
بعضها على فرد من افراد المبدء لم تماميته في حد فرديته الغير المشترك ولبعضها الاخر
على فرد منها ليس كذلك بحسب نفس فرديته ايضا من دون التفاوت بين افراد المبدء
بالقياس الى المفهوم المشترك بينها فطبيعة السواد على التواطؤ الفرق في افرادها
الشديدة والضعيفة منه واما المشكك فمفهوم الاسود على معروضي الفردين المختلفين
شدة وضعفا في حد هويتها الفردية نتبين وحصول السواد وان كانت ماهيتها
بحسب ملاحظة العقل غير ماهية السواد الذي هو الجنس لكنها ما يصدق عليها معنى السواد
المبني فالتفاوت بحسبها لا توجب ان يكون تفاوتا في غير معنى السواد قلنا ان القول
بان الشديد من السواد والضعيف منه ليس بينهما تفاضل في السوادية ومع اختلاف
حمل السواد عليهما بوجه بل التفاوت انما هو بين الجسمين المعروضين لهما فيه لا غير
بعيد عن الصواب كيف واذا كان الاختلاف الذي بين المبدء بين موجبا لاختلاف
المشتق على المعروضين فلم لا يكون ذلك الاختلاف مقتضيا الاختلاف في صدقه
على الفردين فان قلت اي ذات الشيء وحقيقته ان كانت هي الكاملة فالمتوسط
والناقص ليسا ذاته وحقيقته وكذا اذا كانت كلا من المتوسط والناقص فالباقيان
ليسا من تلك الحقيقة بعينها قلت ان هذا التحقيق التعميم والتفاوت انما هي الوحدة
العددية واما الوحدة المعنوية فالحق ان يقول هي الجامعة لحدود الثلثة الكامل
والناقص والمتوسط فان قلت الكلي الطبيعي موجود بعينه في الخارج فلا بد للمشترك
بين المراتب الثلث موجود في الخارج وان كان طرف عروض الاشتراك والكلية له
انما هو الذهن فما يبقى عند العقل بعد تجريده عن الزوائد والمشخصات اما ان يطابق
للكامل او الناقص او المتوسط على اي تقدير فلا يكون مطابقا للجميع كما هو مقتضيا
الامر بينه معيشة في المراتب فيكون البواقي من المراتب مستندة الى امر خارج عن
الطبيعة المشتركة وهو المراد قلت الكلي الطبيعي على الوجه الذي تصورته انما
يتحقق في المتواطي من الذاتيات دون المشكك فان الماهية التي اذا تجردت عن الزوائد

مكون متصفة بغير متفاوتة منحصرة في المتوسطات والمشكك ليس من هذا القبيل
هذا اول المسئلة فان كل مرتبة يوجد منه في الخارج في ضمن شخص او اشخاص متعددة
لو امكن وجودها في العقل وهي بحيث اذا جرده العقل عن الخارجيات يوجد تلك
المرتبة بعينها في الذهن ويعرض لها الكلية بالقياس الى تلك الافراد دون غيرها و
كذا حال مرتبة اخرى ايضا على هذا القياس فتلك المراتب الماخوذة من الاشخاص
الخارجية الموجودة في الذهن ليست في التامية والنقص بمنزلة واحدة فلا تعرض
لواحدة منها الكلية والعموم بالقياس الى جميع الاشخاص المندرجة تحت جميع المراتب
نعم الجميع مشترك في سنخ واحد مبهم غاية الابهام بالقياس الى تمام نفس الحقيقة
ونقصها وراء الابهام الناشي فيه عن الاختلاف في الافراد بحسب هوياتها وتحقيق
مباحث التشكيك على وجه يتضمن دفع الشكوك انما يطلب من الاسفار الاربعة
ومن السوانح العرشية المذكورة هناك في اثبات التفاوت في الذاتيات هو ان
اجزاء الزمان متشابهة المهية مع تقدم بعضها على بعض بالذات لا بامر خارج عن
ذاتها وبالجملة الدليل المذكور في هذا الفصل على نفي زيادة حقيقة الوجود
للمهيات انما يتم لو لم يكن الوجود متفاوتا في نفس حقيقته اذ مع قيام هذا الاحتمال
في الوجود لا يجب اتفاق مقتضى حقيقته في جميع المراتب والافراد في التجرد والحلول
كيف والمهية الجوهرية كالانسان وغيره قد يوجد في الخارج لا في محل او في الذهن في المحل
مع كونها واحدة نوعية فالحق ان الوجود لحقيقيه واحدة مختلفة المراتب لا جنس لها
ولا فصل بل لا يعرض لها الكلية وانما الكلي هو الامر المصدري البديهي التصور من افراد
التعليقات الذي هو العرض العام للجميع وافراده ليست مخالفة الذوات والحقائق بل الهويات
التي ليست امورا زائدة على حقيقة الوجود فان التعين والتميز فيها بنفس هوياتها
المتفقة في سنخ الحقيقة المتقدمة بعضها على بعض بالذات والحقيقة باعتبار الاختلافات
التشكيكية من الاولوية وعدمها والتقدم والتاخر والقوة والضعف فالوجود الذي
لا سبب له اولى بالموجودية من غيره وهو متقدم على جميع الموجود العرض والوجود المفارق
اقوى من الوجود المبادي والقار من الوجود اقوى من غير القار منه ووجود

نفس المادة

نفس المادة القابلة اضعف الوجودات الجوهرية كما ان وجود الحركة والزمان و
العدد واشباهها من ضعفاء الوجود واخس الوجودات العرضية ولذلك هي واقعة
في حاشية الوجود نازلة في صف نعال مجلس الاضافة فاحقه والوجود فالمشاؤن اذا
قالوا ان العقل مثلا بالطبع على الهيولى والهيولى والصورة متقدمتان على الجسم الطبيعي
فليس مرادهم ان مهية شيء من تلك الامور متقدمة على مهية الاخرى وفي الحمل الجوهرية
على الجسم وجزئية تتقدم وتتاخر بل المقصود ان وجود ذلك مقدم على وجود هذا
فالعلية والمعلولية والتاثير والتاثر والكمال في الاشياء بسبب الوجودات و
في الوجودات بنفس هوياتها العينية لا بامر اخر فالوجود الواقع في كل مرتبة من الامور
لا يتصور وقوعه في مرتبة اخرى ولا وقوعه في مرتبة اخرى سابقة او لاحقة واشد
المتعصبين المتعصبين في باب اعتبارية الوجود وكونه امرا عقليا لا تحقق له في
الخارج هو صاحب الاشراق حتى انه منع كون وجود الواجب عين حقيقته وذاته
حيث قال في كتبه من انه ليس في الوجود ما عين مهية الموجود فانا ان نعقل
مفهومه بعد نتشكك في انه هل له الوجود ام لا فيكون له وجود زايد وكذا نجري الحال
في وجوده فيتسلسل الى غير النهاية ولا محيص الا بان الوجود المقول على الموجودات اعتبار
عقلي وجوابه ان حقيقة الوجود وكنهه لا يحصل في الذهن اذ كل ما حصل في الذهن فهو
فهو امر كلي وان تخصص باموره وحقيقة الوجود ليس كليا كما عرفت وما حصل منها
فيه امر انتزاعي عقلي وهو وجه من وجوهه والعلم بحقيقته يتوقف على المشاهدة
الحضورية وبعد مشاهدة حقيقية لا اكتناه بمهيته التي هي عبارة عن الاينية لا مجال
لهذا الشك والاولى ان يورد هذا الوجه معارضة للرواقية المشائين كما فعله
في حكمة الاشراق لانهم لما استدلوا على مغايرة الوجود للمهية بانا ربما نعقل
المهية ونشك في وجودها والمشكوك فيه ليس نفس المعلوم ولا داخل فيه فهما
متغايران في الاعيان فالوجود زايد على المهية لزمهم نقض هذه الحجة بقولهم ان
الوجود ايضا كوجود العنقاء مثلا فهمناه ولم نعلم انه موجود في الاعيان ام لا
فيحتاج الوجود الى وجود اخر فيتسلسل مترتبا موجودا معا الى غير النهاية لكن ما اوردناه

عليه يجري مثله في اصل الحجة فتبين مما اسلفنا في الواجب لذاته علمه بذاته
لانه اى الواجب مجرد عن المادة وعلائقها اذ لو لم يكن مجردا عن المادة لكان اما
منقسما او حالا في محل منقسم او يكون نفس المادة القابلة للصور والاعراض
اذ المادي لا يخلو عن احد هذه الامور والثلاثة باسرها باطل فكذا المقدم اما الاول
والثاني فلاستلزامهما التركيب والاحتياج الى الغير في الوجود وهما ممتنعان في حق
الباري تعالى واما الثالث فلان المادة كما علمت ضعيفة الوجود لا تتقوم بنفسها
بل بما حصل فيها لانها محض القوة والفاقة والواجب تعالى محض الفعلية والتحصل فلا
يكون الواجب تعالى مادة كما لا يكون ذا مادة فيكون مجردا كيف وهو تعالى مجرد بذاته
عن كل معنى غير الوجود فضلا عن المادة وغواشيها وكل مجرد عن المادة قائم بنفسه
لا بغيره كالصور الذهنية الكلية عالم بذاته واشار الى بيان هذه المقدمة بقوله لان
ذاته حاصلة عنده اى عند ذات المجرد القائم بنفسه حاصلة له بخلاف القائم بغيره
سواء كان مجردا كالصور العقلية القائمة بالنفس او ماديا كالصور النوعية القائمة
بالمواد فكل ما حصل له شيء مجرد فهو عالم به فيكون كل مجرد عالما بذاته لان العلم هو
حصول حقيقة الشيء مجردا عن المادة ولواحقها عند الذات المستقلة الوجود لئلا
يلزم كون الهيولى شاعرة بذاتها واعلم ان المراد بالعلم ان كان هو التعقل فيجب في
المعلوم التجرد التام عن المادة اى عنها وعن لواحقها وان كان مطلق الادراك فلا
يجب فيه التجرد بل نحو ما من التجرد وبيان ذلك ان الشيء لا يخلو اما ان يكون مقارنا
للامور الغريبة عن مهيته مقارنة مؤثرة فيه كمقارنة الانسان في الخارج لامور غريبة
مؤثرة فيه كمقارنة الانسان من وضع ومقدار وكيف واين بحيث لو انفك عنه
لا نعدم او مقارنة غير مؤثرة كالسواد للحركة بحيث لا يرتفع احدهما برفع الاخر و
اما ان يكون مجردا عما سواه من الاغيار والملبوسات كالانسانية المطلقة المطابقة
لافرادها المتفاوتة في العظم والصغر المختلفة في الوضع والاين والمتى ولو لم يكن
الانسانية الذهنية مجردة عن مقدار خاص ووضع لما طابقت الكثير من المختلفين
فيها وقد علمت ان كل حقيقة يلحقها امر غريب عن ذاتها فانما تلحقها لا لذاتها بل

لمهية

لمهية استعدادية يلحقها والا لم يتخلف عنها وقد علمت ان جميع جهات الاستعداد والقوة
منشاؤها الهيولى الجسمية فكل متلبس بامر غريب عن ذاته فهو مادي والعلم عبارة
عن امتياز الشيء عن غيره فكل ما هو مخلوط بغيره ما دام كونه مخلوطا بغيره لا يكون
معلوما بل يكون مجهولا فالمعلوم اما مجرد عما سواه بالكلية او عما يقارنه مقارنة غير مؤثرة
في وجوده واما مجرد عن بعض ما يقارنه مقارنة مؤثرة والاول والثاني يسمى معقولا
والثالث يسمى محسوسا سواء كان مبصرا او مسموعا او ملموسا او مشموما او مذوقا ويسمى
او متخيلا او متوهما فكل ادراك يكون بنحو من التجريد عن المادة وملابسها شديدا
او ضعيفا فالحس كالبصر مثلا ياخذ الصورة عن المادة ويجردها عنها لكن لا يجردها
عن اللواحق من اللون والوضع وغيرهما بل مع هذه اللواحق ومع وقوع نسبة بينها
وبين المادة واما الخيال فانه يجرد الصورة المنزوعة عن المادة تجريدا اشد لكنه لا
يجردها عن اللواحق المادية بالكلية واما الوهم فانه قد يتعدى قليلا عن هذه المرتبة
في التجريد لانه يدرك امورا غير مادية في ذاتها وياخذها عن المادة او يعرض لها ان
تكون في مادة فهذا النزاع والتجريد اشد استقصاء واقرب الى حاق كنه الشيء وذاته
من التجريدين السابقين الا انه مع ذلك لا يجرد الصورة عن لواحق المادة بالكلية بل ياخذها
جزئية وبالقياس الى مادة مخصوصة وبمشاركة من الخيال واما القوة العاقلة فالصور
المنتزعة فيها اما صور ليست مادية في نحو من انحاء الوجود اصلا واما صور ليست
مادية في ذاتها ولكن قد يعرض لها التعلق بالمادة او صور وجودها الخارجي وجود
مادي ولكن قد جردتها العاقلة عن المادة وعلائقها وغواشيها تجريدا تاما ونزعها
محكما حيث وصلت الى حاق كنهها وتلاقت ذاتها بلا احتجاب من امر غريب وكلا
كل معلوم اذا كان وجوده الادراكي مع غواشي المادة كان محسوسا لا معقولا لمصادفته
عوارض غريبة تمنعه عن الانطباق على كثيرين وان كان في جوهره غير جسماني كان معقولا
لا محسوسا لخلوه عنها فكذلك من جانب المدرك اذ كل قوة مدركة جسمانية تدرك بحلول
فتلك الصورة لا محالة تحل في مادتها اذ لو كل فيها مجردة عن المادة لكان لتلك القوة
قوام وجود دون المادة فلم تكن جسمانية هف فيلزم من ذلك ان تلك الصورة

المدركة لتلك القوة لم تكن خالية من الغواشي التي توجب محسوسيتها وعدم انقسامها
على كثير من ذلك جوهر قدسي تحل فيه صورة ادراكية فيمتنع ان يكون معها امور مادية
من اللون والوضع وغيرهما فهي لا محالة معقولة غير محسوسة لاشتراك لعدم المادة و
غواشيها فان قلت لم صار الوضع واللون وغيرهما فاذا قارنت الجسم صيرته مشارا
اليها محسوسا واذا قارنت الجوهر لم يصيره كذا قلت لانه اذا قارنت الجسم او الجسماني
اثرت فيه كما ذكرنا واذا قارنت الجوهر العاقل لم تؤثر فيه اذ لو كانت مؤثرة فيه
لكان يعين صرفها عنه كما ان المتخيل لا يخلو من اقتران عوارض غريبة مؤثرة فيه
حتى لو لو تفضت عنها لم يكن متخيلا والمعقول لا يأبى كونه معقولا عن تجرده عن العوارض
واقترانه بها لعدم تاثيرها فيه حين كونه معقولا فقد تحقق من تضاعيف ما ذكرنا
ان مدار العاقلية والمعقولية على كون الشيء مجردا عن المادة بالكلية سواء كان مجردا في ذاته
مجردا او بتجريد مجرد اياه ومدار الحاسية والمحسوسية على كون الشيء متعلقا بها نوع
تعلق وان كان مدار الادراك مطلقا على نوع من التجريد لكن التعقل انما يكون بتجريد
تام وتنزع محكم وساير الادراكات الحسية بتجريدات ناقصة متفاوتة المراتب ولما كان
مدار العاقلية والمعقولية على التجريد التام من جانبي المدرك والمدرك وكان الذات
يكون في غاية التجرد والتبري عن المادة وملابسها وجودها ونهاية الاستقلال في
الغنا عما سواه فيكون عالما بذاته علما تاما فالباري عالم بذاته وهو المطلوب وفيه
الذي هو عين ذاته عالم وعلم ومعلوم وكذا الحال مفارق في الوجود عن المادة والفرق
بين علم الباري تعالى وبين العلوم المفارقة ان علومهم وان كانت عين وجودها تام
لكن ليست عين ماهياتهم لزيادة الوجود على الماهية هناك بخلاف الواجب فان علمه عين
ذاته كما انه عين وجوده لعدم التغاير بين الذات والوجود فيه تعالى واعترض الامام
الرازي في المباحث المشرقية على الحكماء حيث ذهبوا الى ان علم المجرد بذاته لا يزيد
على ذاته بان الاشياء التي تعقل ذواتها لو كان عقلها لذواتها غير زائدة على ذواتها لكان
من عقلها عقلها عاقلة لذواتها وليس كذلك اذ اثبات كونها عاقلة لذواتها لو كان عقلا
يحتاج الى تجشم اقامة البرهان وبيان اثبات علمها غير بيان اثبات وجودها فكذا ليس

من اثبت

من اثبت وجود الباري تعالى اثبت علمه بذاته تعالى بل يلزمه اقامة حجة اخرى قوله بعدما
بينا ان معقولية الشيء عبارة عن وجوده لشيء له فعلية الوجود والاستقلال المجرد
المفارق المكان بحسب الوجود العيني غير موجود لشيء اخر بل يكون موجودا لذاته كان معقولا
لذاته فاذا حصلت ماهيته في العقل الاخر صارت بهذا الاعتبار موجودا لشيء اخر لا لذاته
فلا جرم صارت معقولة لذلك الشيء لا لذاته واذا لم يكن ماهيته بهذا الاعتبار اي باعتبار
وجودها في ذلك العاقل عاقلة لذاتها فكيف عقلها ذلك العاقل بهذا الاعتبار انها عاقلة
لذاتها اذ هي بهذا الاعتبار غير حاصلة لها بل لغيرها ومناط عاقلية المجرد ذاته هي كون
ذاتها حاصلة لها لا لغيره ومحصل القول ان عاقلية الجوهر المجرد ذاتها هي عين وجوده
الحاصل له في الخارج لا عين ماهيته في نفسه ولا عين وجوده لشيء اخر فلا يلزم من عقل
ماهية الجوهر المجرد عقلها عاقلة لذاتها اللهم الا في مجرد يكون وجوده ماهيته كالواجب تعالى
ولما استحال ارتسام حقيقته تعالى بالكنه في الذهن من الاذهان لكونه عين الوجود
الخارجي بل انما يجوز ارتسام وجه من وجوهه ككونه واجبا لوجوده وبحسب المفهوم العام
فلا يلزم من تعقلنا اياه بوجه تعقلنا عقله لذاته الذي هو عين وجوده وذاته
بل يحتاج الى استيناف بيان وبرهان وذلك الاعتراض مما نقله المحقق الطوسي عن
الرازي في شرح الاشارات بهذه العبارة انا بعد العلم بان الله ليس بجسم ولا حال
فيه قد نشك في انه هل يعلم ذاته ام لا وهل يعلم كونه فاعلا لغيره ام لا وذلك يدل
على ان كون الشيء عالما بالشيء مغاير لحصول ذلك الشيء له واجاب عنه بقوله ان ذلك
انما يقع انا لم نحقق ان ذاته باي وجه حصل لذاته وان غيره باي وجه حصل له فان
معاني الحصول مختلفة فاذا حققنا تجرده وحققنا ان كون الشيء مجردا قائما بالذات
يقتضي علمه بذاته وصفاته لم نشك في ذلك انتهى كلامه زيد اكرامه ولا يخفى ان
ما ذكرناه اظهر في الجواب واقرب الى الصواب فان مناط التشكيك كون حصول الشيء
لذاته وحصول الغير له هو عين علمه بذلك الغير لا مجرد الاستلزام ولا استيجاب
بين الحصول والعلم فيتم ما تقرر بما ذكرناه لا بما ذكره لما ذكر ان الادراك هو حصول
حقيقة الشيء عند المدرك بها حتى كان مظنة ان يتوهم الادراك بهذا المعنى من مقولة

هذا لا يتم

الاضافة والاضافة تقتضى تغاير المتضايفين ويلزم من هذا امتناع تعقل الشئ ذاته
لعدم المغايرة بين الشئ وذاته فبطل ما ذكر فى هذا الفصل من ان الواجب عالم بذاته
ثم على تقدير كون الادراك عبارة عن تمثيل صورة المدرك عند المدرك فالشئ اذا تمثل
بغيره فاما النفس فذلك غير معقول فاورد هذه الحكاية لدفع هذا الاعتراض فقرر تعقل
الشئ لذاته لا يقتضى التغاير بين العاقل والمعقول وذلك لان العلم حضور حقيقة
الشئ مجردة عن المادة ولواحقها عند المدرك وهذا اى حضور حقيقة الشئ مطلقا
اعم من حضور حقيقة الشئ المغاير ولا يلزم من كذب الاخص الذى هو حضور حقيقة
الشئ المغاير كذب الاعم الذى هو حقيقة الشئ مطلقا لان الاخص ملزوم والاعم لازم ولا
يلزم من انتفاء اللازم ولكن نقول كون الشئ معقولا هو ان كون صورته عند شئ وهذا
اعم من كونها عند شئ مغاير لها او عند شئ مغاير لها فان الكون عند الشئ اعم فى المفهوم
من الكون عند شئ مغاير وايضا لا ان نقول هذا هو بعينه محل الاشكال فان الخصم ان
يعقل الكون عند الشئ حالة اضافية لا تعقل الا بين شيئين ارايت لو ان قائلا
الحركة اعم من الحركة للغير فيلزم صحة كون الشئ محركا لنفسه كذلك الموجدية اعم فى المفهوم
من الموجدية للغير فيلزم صحة كون الشئ موجدا لنفسه والجواب ان التغاير الاعتبارى
كاف فى الحصول والاضافة وليس بكاف فى التحريك والايجاد لان كلا منهما يقتضى
التقدم وتقدم الشئ على نفسه ممتنع وقياس تغاير العالم والمعلوم فى علم الشئ بنفسه على
تغاير المعالج والمستعلج فى معالجة الانسان نفسه كما وقع فى شرح الاشارات ليس بجيد
فان تغاير حيثيتى العالمية والمعلومية بحسب المفهوم والعبارة ولهذا يتحقق فى حق
البارى تعالى مع كونه احدى الذات والجهات لا حيثية بجميع صفاته بخلاف التغاير
بين العلاج والاستعلاج فان المعالج يلزمه الاتصاف بملكة العلاج والاعداد للصحة
والمستعلج يلزمه فقد هذه الحالة وقوة الاستعداد لقبولها المستلزمان للمادة فهما
متغايران بحيثيتان قطعا فلا بد فى العالم والمعلوم فى علم الشئ بنفسه قال الشيخ فى كتبه كون
الشئ عاقلا ومعقولا لذاته لا يوجب هناك اثنينية لا فى الذات ولا فى الاعتبار فالذات
واحدة والاعتبار واحد لكن فى الاعتبار تقديم وتأخير فى ترتيب المعانى والعرض

المحصل شئ

المحصل شئ واحد ولا يجوز ان تحصيل حقيقة الشئ بتبين ثم اورد المحقق دليلا اخر على
عدم وجوب المغايرة بين العاقل والمعقول بقوله فكان كل واحد من الناس يعقل
ذاته بذاته من غير ان يكون العاقل مغايرا للمعقول والا اى وان تغاير لكان لكل
واحد من الناس نفسان احدهما عاقل والاخر معقول هف اى تعدد النفس
واحد محال اذ لا شك يشعر كل واحد ذاته الا نفسا واحدا فى ان الواجب لذاته
عالم بالكليات اى بجميع الماهيات المعقولة لانه مجرد عن المادة ولواحقها وكل مجرد عن المادة
ولواحقها يجب ان يكون عالما بالكليات فالواجب لذاته يجب ان يكون عالما بالكليات
اى بسائر المعقولات اما الصغرى فتقدم ذكرها فى الفصل المتقدم واما الكبرى فلانه
كل مجرد بالامكان العام الشامل للوجوب يمكن ان يعقل وهذا بديهى لا خفاء فيه بعد
ان نبه بان المانع من كون الشئ معقولا هو علائق المادة والمجرد بمعزل عن تلك العلائق
والنقض بان الواجب لذاته ممتنع التعقل مع كونه مجردا كما فى المطارحات غير وارد فان
معنى امتناع تعقل الواجب هو ان العقول البشرية لقصورها عن دركه لا يمكنها ان
تتعقل حقيقة الواجب وذلك لا ينافى امكان معقوليته فى نفسه بل المانع عن اكتناه العقول
بكنهه غاية ظهوره وظهوره كما قال الشاعر يبين الخفاء وقيس وكل ما يمكن ان يعقل وحده
يمكن ان يعقل مع كل واحد من المعقولات لا محالة واقل ذلك ان يحكم بثبوتها له او بسلبها عنه
والحكم بشئ على شئ او بسلبه عنه يقتضى مقارنتهما فى الذهن فاذن لا شئ يصح ان يعقل
وحده الا ويصح ان يعقل مع غيره فيكون اى كل ما يصح ان يعقل ان يقارنه سائر المعقولات
فى النفس اى فى العقل فان الادراك والعقل هو حضور صورة المعقول المجردة عن المادة
ولواحقها فتعقل المجرد مع سائر المعقولات عبارة عن حصوله معها فى العقل وهذا مقارنته
اياها فى العقل وكل ما يمكن ان يقارنه سائر المعقولات فى العقل يمكن ان يقارنه كذلك
المعقولات لذاته وبالنظر الى ماهيته سواء كان فى العقل او فى الخارج لعدم توقف صحة المقارنة
المحكم على المقارنة فى العقل ولو صحت المقارنة فى العقل بان الخارج لزم توقف صحة
مقارنتها المطلقة على حصولها معه فى العقل الذى هو المقارنة المخصوصة وهذا استلزام
اشتراط الشئ بنفسه بيان ذلك انه لا شك ان صحة المقارنة المطلقة متقدم على صحة المقارنة

في العقل وشرطها المتقدم شرط للمتأخر فلو كانت صحتها مشروطة بالمقارنة في العقل
لكانت المقارنة في العقل مشروطة بالمقارنة في العقل وهذا هو اشتراط الشيء بنفسه
الحاصل ان صحة نوع من المقارنة كافية في الدلالة على صحة طبيعة المقارنة من حيث الطبيعة
المشتركة دون شرط وكل ما يصح على الطبيعة صح على الفرد فصحة المقارنة المطلقة بين
المجرد وساير المعقولات يستلزم صحة المقارنة الخارجية بينهما ومقارنة المعقول
في الخارج للمجرد القائم بذاته هو المعنى بكونه عالما بها فيثبت ان كل مجرد قائم بذاته يصح ان
يكون عالما بساير المعقولات قال بعض الشارحين وههنا بحث اما اولا فلان
تقديم المقارنة المطلقة على المقارنة الخاصة انما يتم اذا كانت المقارنة المطلقة ذاتية لها
وهو ممنوع واما ثانيا فلان اللازم من المقارنة في العقل صحة المقارنة المطلقة في ضمن هذا
الخاص فجاز ان يصح لذات المجرد المقارنة المطلقة في ضمن هذا الخاص فقط لان الذات
المجردة بحيث لا تقبل الا هذه المقارنة الخاصة اعني المقارنة العقلية فاذا وجد المجرد
في الخارج امتنعت المقارنة المطلقة لانتفاء شرطها الذي هو الوجود الذهني وثالثا
ان ماهية المجرد لو كانت متحققة في الذهن والخارج الا ان وجوديهما متغايران فجاز
ان يكون الذهني شرطا للمقارنة والوجود الخارجي مانعا لها وعلى التقديرين اولى يوجد
مانع لها الذي هو الوجود الخارجي وعلى التقديرين لم يصح المقارنة العقلية بل يلزم
على امتناع تعين صحة المقارنة بالنسبة الى هذه المقارنة الخاصة وهو حلول المعقول
في المجرد القائم بذاته فيلزم احد الامرين اما فساد ذلك الدليل وبطلان هذه المقدمة
اقول اما الجواب عن الاول فبان تقدم العام على الخاص من حيث اشتماله على العام
وشيء زايد عليه الذي باعتباره يتحقق الخصوص ضروري وان كان بحسب ذاته متقدما
على العام كما في العرضيات وذلك القدر كاف فيما نحن بصدده واما عن الثاني فبانه
اذا جاز اتصاف العام بشيء ولحوقه في ضمن الخاص جاز اتصافه به لكن الشيء لذاته ولا
لمانع خارجي عن ذاته اذ كلما يمتنع على طبيعة لذاتها يمتنع على كل فرد من افرادها
سطو والامور الخارجية عن الماهية الغير اللازمة لها انما يلحقها من جهة المادة واستعدادها
فما لا يكون ماديا يمتنع عليه ذلك واما عن الثالث فبانه ما ادعى احد توقف صحة المقارنة

المطلقة على

المطلقة على هذا الخصوص المقارنة الحلولية حتى ينتقض به الدليل المذكور بل يكفيهم
صحة هذه المقارنة بالنظر الى طبيعة المقام ثم المطلقة من دون توقف المقارنة المطلقة
عليها كما لا يخفى ثم اقول لكن يرد على هذا الدليل بوجه اخرى من الايراد احدها
من جملة صور الماهية ما يعرض لها بخصوص كونها في العقل كالكلية والجزئية والحمل
والوضع وغيرها فيمتنع تحققها في الخارج امتناعا ذاتيا متعلقا فلعل مقارنة معقول
بمعقول في العقل من قبيل الاوصاف الذهنية جاز المقارنة الذهنية دون الخارجية
ثانيها ان لفظ المقارنة يطلق على معان متباينة بحيث لا اشتراك الا لفظي كمقارنة جسم بجسم
ومقارنة عرض بموضوع ومقارنة ذي وضع بغير ذي وضع ومقارنة زماني بغير زماني
فيجوز ان يكون المقارنة بين الصور الذهنية نحو آخر والمقارنة بين الخارجيات نحو آخر بحيث
لا يتحقق بينهما جامع معنوي مشترك فلا يمكن مقايسة احدهما بالاخر بان المشترك بينهما
ليس الا لفظ المقارنة فقط وثالثها ان ما قالوه لو كان حقا لزم استحالة كل مجرد عقلي
افراد غير متناهية في الخارج البيان بمثل المذكور لكن التالي ممتنع لاعتماد كل عقلي نوعه
في شخصه فالمقدم مثله بيان الملازمة جريان مثل الدليل المذكور بان نقول الماهية كل عقل
يجوز لها الاقتران لافراد كثيرة لكونه مفهوما كليا في الذهن واذا ثبت صحة الاقتران
الذهني يثبت كالاقتران المطلق وثبت منه صحة الاقتران الخارجي لكونه فردا من الاقتران المطلق
وكل ما يصح على الطبيعة صح على الفرد لذاتها ثم متمم الدليل المذكور بان ما يمكن للمفارق
بالامكان العام يجب وجوده لفقد حالة المنتظرة في المفارقات العقلية لا
بامر سابق يوجب تعلق بالمادة وهو منتف فيها وبالجملة الدليل المذكور يدل
على تعدي ما يلحق الطبيعة باعتبار انها في الذهن الى ما يلحقها في الخارج فاسد فالاولى
ان يتمسك في هذا المطلب بدليل اخر وكل ما يمكن للواجب الوجود بالامكان العام
يجب وجوده له والا لكان له حالة منتظرة فلا يكون ذاته كافية فيما له من الصفات
هف لما مر من انه واجب من جميع جهاته الاولى ان يجعل كبرى القياس ان ما يكون ممكنا
للمجرد فهو واجب الحصول بالفعل ويستدل على ثبوتها بانه لو كان ممكنا الحصول له بالقوة توقف
الحصول على استعداد مادة قابلة فيكون ماديا مع انه مجرد هف فثبت ان كل مجرد عاقل

بعض الفضلاء المحققين

بالكليات وهو الكبرى في القياس لا اصل ولو جعل المتن الكبرى هذا كان كل مجرد
يمكن له ان يعقل سائر المعقولات لينتج القياس بعد اثبات هذه المقدمة الكبرى
ان الواجب يمكن ان يعقل سائر المعقولات وقال بعد ذلك كل ما يمكن للواجب بالامكان
العام يجب حصوله الى اخر الدليل كان له وجه صحيح بالطبع لكن على وجه كان لا بد في الدليل
من شرط اثبات المقدمة القائلة كل ما يمكن للمجرد فهو واجب التحقق له فكلامه لا يخلو
عن تشويش واضطراب واعلم ان المتن اختار في علم الواجب تعالى بالاشياء الكلية والجزئية
مذهب الحكماء القائلين بارتسام صور الموجودات في ذاته تعالى كما نسب الى المعلم
وارسطاطاليس وهو الظاهر من كلام الشيخين ابي نصر وابي علي في الالهية مما يشاز و
بالجملة جمهور اتباع المعلم الاول من المشائين وتقريره ما يستفاد من كتبهم هو ان الصورة
العقلية قد تؤخذ من الصورة الموجودة كما يستفاد من السماء بالرصد والحس صورتها
المعقولة وقد لا يستفاد الصورة المعقولة من الموجودة بل ربما يكون الامر بالعكس من
ذلك كصورة بيت يخترعها البناء اولا في الذهن ذهنه ثم تصير تلك الصورة المعقولة علة
محركة لاعضائه الى ان يوجدها في الخارج فليست تلك الصورة وجدت فعقلت بل
عقلت فوجدت ولما كانت نسبة جميع الاشياء الممكنة الى الله تعالى نسبة المصنوع الى
نفس الصانع لو كانت تامة الفاعلية فقياس عقل واجب الوجود للاشياء هو قياس
افكارنا للامور التي نستنبطها ثم نوجدها في الخارج من حيث ان المعقول منها سبب للوجود
والفرق بين الامرين بانا لكوننا ناقصين في فاعليتنا الاختيارية محتاجون الى انبعاث
شوق واستخدام قوة محركة واستعمال آلة تحريكية من العضلات والرباطات وغيرها ثم
الى انقياد مادة لقبول تلك الصورة والاول تعالى لكونه تام الفاعلية لا يحتاج في
الفاعلية الى امر خارج عن ذاته بل اذا عقل امرا واراد شيئا ان يفعله لذلك فيكون فانه
يعقل ذاته وما يوجبه ذاته ويعلم من ذاته كيفية الخيرية في الكل فيتبع صورة الموجودات
الخارجية الصورة المعقولة عنده على نحو نظام المعقول عنده وعلى هذا فالعالم
الكلية بذاته العالم الربوبي عظيم جدا وايضا لو كان الباري يعقل الاشياء من اشياء
سبق
كانت وجودها متقدمة على عاقليته لها فلا يكون واجب الوجود من كل جهة فقد

انه واجب

انه واجب الوجود من جميع الوجوه فيكون في ذاته وقوام ان تعقل بهيأت الاشياء الكائنة
وكان فيه علمه بها باعتبار ذاته فيكون ذاته بذاته عاقلا ما المعقولات من شانه حصولها له
فيها لا من جهة امكانه فيكون في ذاته جهة امكانه ولكان لغيره مدخل في تتميم ذاته و
هذا مما يجب ان يكون من ذاته ما هو الحال لا من غيره فقد بقي ان يكون علمه بالممكنات صادرا عنه
تعالى قبل وجوده لا من وجودها هذا حاصل كلام المشائين في علم الله تعالى بما سواه و
المتأخرون من لغيرهم انكروا ذلك وشنعوا عليه بوجوه منها ما اورده ابو البركات
البغدادي في كتاب المعتبر وهو ان قولهم لو كان علمه مستفادا من الاشياء لكان لغيره
مدخل في تتميم ذاته منقوض بكونه تعالى فاعلا للاشياء فان فاعليته تعالى لها انما تتم
بصدور الفعل عنه فيجب ان يكون لفعله مدخل في تكميل ذاته وذلك باطل فيلزم كونه
فاعلا للاشياء فكما ان هذا الكلام بط فكذا ما قالوه والقول الفاعلية وكذا العلم و
القدرة ونحوها وقد يطلق ويراد بها نفس المعنى الاضافي ولا ريب في انها بهذا الاعتبار
متأخرة عن وجود ما اضيف هي اليه وقد يطلق ويراد بها مبادي تلك الاضافات وهي
متقدمة على وجود ما تعلقت به وليست تلك المعاني بالاول الاعتبار من صفات الكمال
لذاته تعالى بل بالاعتبار الثاني فان فاعليته هي كونه بحيث يتبع وجوده وجود جميع
الموجودات وكذا عالميته كونه بحيث منكشفا به الاشياء وعلى هذا قياس ساير الصفات
الكمالية فكما ان فاعلية الحقيقية لا يتوقف على وجود الفعل بل وجود الفعل يتوقف
على كونه فاعلا مستقلا فكذا عكسه لا يلزم الدور فهو انه في العلم ان تجعل المعلوم
تبعا للعلم لا العلم تبعا للمعلوم ومنها ما ذكره المصنف اجاب عنه وهو قوله فان.
قيل لو كان الباري تعالى عالما بالشيء وارتسمت فيه صورته لكان فاعلا لتلك الصورة
لامكانها وافتقارها الى ما يقوم به فيحتاج الى فاعل وفاعلها ان كان غير ذات الواجب
لزم احتياجه الى الغير في اتصافه بصفة العلم فتعين ان يكون الفاعل لها ذاته تعالى
وقابلا لها لقيامها به وهو محال لامتناع كون الشيء الواحد فاعلا وقابلا لان القابل
هو الذي ينفعل الشيء والفاعل غيره الثاني لامكان تعقل كل منهما مع الذهول عن الاخر
فكل ذات فعلت وقبلت يكون فعلها لجهة وقبولها باخرى فيلزم التركيب وهو محال

الواجب لبيته الفعل للفاعل قد يكون في غيره والقبول للقابل لا يكون في غيره فجهة الفعل
غير جهة القبول وايضا لو كانتا واحدة لكان ما فعل بنفسه قبل وكل ما قبل بنفسه فعل الوجه ويكذبه
وايضا نسبة القابل الى الصورة بالامكان والقوة ونسبة الفاعل اليها بالوجوب والاقتضاء
والوجوب الذي اقتضاه الفاعلية مبطل للقوة التي اقتضاها القابلية ولا يعقل في شيء
لذاته ما اقتضاه لذاته فهما جهتان مختلفتان قلنا لم لا يجوز ان يكون الشيء لذاته
مستعدا للشيء الصوري ومفيدا له لا يخفى ان هذا الكلام في صورة المنع لمقدمة
الاستدلال عليها في اصل البحث وهو خلاف اسلوب المناظرة لان المنع طلب الدليل على
مقدمة غير مدللة فالاولى ان يكتفي في الجواب بمنع بعد جهتي الفعل والقبول مطلقا وهذا لان
معنى كونه مستعدا للشيء انه لا يمتنع لذاته ان يتصور ومعنى كونه فاعلا له انه مستقل به
بالعلية على ذلك التصور فلم قلتم انهما متنافيان فان قلت العقل يجوز ان لا يمتنع
على الشيء تصوره بامر اخر وان كان مستقلا عليه بالذات والمحصل المقال ان هنا اشتباها
في اخذ القبول بمعنى الانفعال التجددي الذي هو من باب الاستعدادات مكان القبول
بمعنى مطلق الاتصاف بامر ما ابدا والبرهان لا يساعد الا نفي الاول دون الثاني اذ الجهتين
المتغايرتان المستدعيتان للجهتين في الذات المكثرتان لها انما هما الفعل والانفعال
التجددي وهما مناط اثبات الهيولى في كل جسم كما علم في اوايل هذا الكتاب لا الفعل
والقبول مطلقا ولفظ الاستعداد يناسب المعنى الاول وان وقع في عبارة المتن بالمعنى
الاخر لكن امر اللفظ سهل بعد تعيين المعنى بل لقائل ان يقول حصول صورة الاشياء
في ذاته تعالى من لوازم ذاته ولوازم الذات لا تستدعي جعلا تابعا لجعل الذات وجودا
وعدما فان كانت الذات مجعولة كانت لوازمها مجعولة بنفس ذلك الجعل وان كانت
الصفات عارضة لذاته بوجود تلك الصفات اما عن سبب من خارج فيكون ذاته
الموجود قابلا له ولا يصح ذلك فان القبول لما فيه معنى ما بالقوة واما ان يكون تلك
العوارض تتوجب عن ذاته فيكون اذن قابلا كما هو فاعل اللهم الا ان يكون تلك الصفات
والعوارض لوازم ذاته فانه يكون ذاته موضوعة لتلك الصفات موجودة فيه
بل لوازمها عينه وفرق بين جسم بانه ابيض لان البياض يوجد فيه من خارج وبين ان يوصف

بانه ابيض

بانه ابيض لان البياض من لوازمه واذا اخذت حقيقة الاول وعلى هذا الوجه ولوازمه
على هذا النمط فيه وحدانية لا كثرة فيه وليس هناك قابل وفاعل وهذا الحكم مطرد في
جميع البسايط فان حقايقها هي التي يلزمها اللوازم وفي ذواتها تلك اللوازم على انها
من حيث هي قابلة فاعلة فان البسيط عنه وفيه شيء واحد اذ لا كثرة فيه
على حيثيتي القبول والفعل لبساطته مما يوجب تثنية في الذات وكذا في لوازم البسايط
فان قيل لازم وجود لازم الماهية البسيطة بل الماهيات التي تكون علة للوازمها مركبة
فاعليتها بجهة وقابليتها بجهة اخرى فلا يلزم كون الشيء فاعلا وقابلا بجهة واحدة
قلنا في كل مركب ايضا جهة واحدة تحقق الخمسة في خمسيتها والعشرة في عشريتها والعشرة
واللازم الذي يلزم من هذه الحيثية ليس علة لزومه احد اجزائه والا لكان حاصلا له
قبل الاجتماع وليس القابل له ايضا احد اجزائه والا لكان حاصلا له قبل الاجتماع فان
الموصوف بتساوي الزوايا لقائمتين ليس احد اجزاء المثلث كضلع واحد او زاوية
واحدة بل القابل له هو المجموع من حيث المجموع فكان الشيء باعتبار واحد فاعلا وقابلا
قال الشارح من حق الجواب ان يبين ان ما يلزم التركيب لو كان القبول والفعل جزئين
له ليس كذلك بل هما اضافتان عارضتان له بالقياس الى الصورة اقول ما ذكره المحقق
لا واقع للسؤال اما الاول فلما علمت ان اضافة الواجب الى الاشياء ليست مختلفة
بل جميعها بمعنى واحد فله الى كل شيء اضافة واحدة واما الثاني فلانه اذا اختلفت
الحيثيتان فيه فهما اما ان يكونا عارضتين له او مقومتين او الواحدة منهما مقومة
والاخرى عارضة وعلى التقديرات يلزم تركب ذات الواحد الحقيقي اما على الاخيرين
فواضح واما على الشق الاول فننقل الكلام الى صدورهما بان نقول انهما ايضا ان
لا بجهتين مختلفتين ايضا فاما ان يتسلسل الامر الى لا نهاية او ينتهي الى جهتين مقومتين
لذاته تعالى عنه علوا كبيرا ومنها ما افاده العلامة الطوسي في شرح الاشارات
تصدى لتبيين مقاصد سد القول بارتسام صور المعقولات في ذاته تعالى وشنع
عليه تشنيعات بليغا من قوله لا شك في ان القول بتقرير لوازم الاول في ذاته
تعالى قول بكون الشيء الواحد فاعلا وقابلا وقول بكون الاول موصوفا بصفات

غيراضافية وسلبية وقول بكونه محلا لمعلولاته الممكنة المتكثرة تعالى عن ذلك علوا كبيرا
وقول بان المعلول الاول غير مباين لذاته وبانه لا يوجد شيئا مما يباينه بذاته بل بتوسط
الامور الحالة فيه الى غير ذلك مما يخالف الظاهر من مذاهب الحكماء والقدماء والقائلون
بنفي العلم عنه تعالى وافلاطون بقيام الصور المعقولة بذاتها والمشاؤون القائلون
باتحاد العاقل والمعقول والمعتزلة القائلون بثبوت المعدومات انما ارتكبوا
تلك المحالات حذرا من التزام هذه المعاني اقول يمكن التفصي عن هذه الاشكالات
والخلاص عن هذه المضايق اما من التزام كون البادى قابلا وفاعلا فلانا لا نسلم
من لزومه اتصافه تعالى بصفات حقيقية فان تلك الصور العقلية ليست صفات كمالية له
بل هي معلولات لذاته بل بعض معلولاته وكمالا زائدا او وصفا اذ هي في مرتبة متاخرة عن ذاته
وصفاته فذاته تعالى وان كانت محلا لتلك الصور العلمية لكن لا يتصف بها فلا يكون
هي كمالات لذاته تعالى وليس علمه الاول ومجده كما ذكروا بتعقله للاشياء بل بان يعقل
عنه الاشياء معقولة فيكون علمه ومجده بذاته لا بلوازمه التي هي المعقولات و
وذكر بهمنيار هذا المعنى في التحصيل بقوله واللوازم التي هي معقولاته تعالى وان كانت
اعراضا موجودة فيه فليس مما يتصف بها او ينفعل عنها فان كونه واجب الوجود بذاته
هو بعينه كونه مبدأ اللوازم اى معقولاته بل هما بعينه عنه انما يصدر بعد وجوده
وجودا تاما وانما يمتنع ان يكون ذاته محلا لاعراض ينفعل عنها او يستكمل بها
او يتصف بها بل كما انه يوجد له فاذا وصف بانه يعقل هذه الامور فانه يوصف
بانه يصدر عنه فلانه جعلها انتهى واما من استدعاء الكثرة في ذاته تعالى فيمنعها
دفعها الشيخ في عدة مواضع من كتبه كالتعليقات وغيرها ان هذه الكثرة انما هي
بعد الذات الاحدية ترتب سببي ومسببي لا زماني فلا يتثلم بها وحدة الذات
اقول معناه انه كما ان صدور الموجودات المتكثرة عنه تعالى فلا يقدح في وحدته و
بساطته لكونها صادرة على الترتيب العلي والمعلولي كذلك معقولاته المفصلة المتكثرة
انما ترتبت عنه على وجه لا يتثلم بها الوحدة الحقة فتلك الكثرة ترتقى اليه في جمع
في واحد محض وهي مع كثرتها اشتملت عليها احدية الذات اذ الترتيب مما يجمع الكثرة

القايل

في واحد

في واحد كما اشار اليه الفارابي في الفصوص بقوله واجب الوجود مبدأ كل فيض و
هو ظاهر على ذاته بذاته فله الكل من حيث لا كثرة فيه فهو من حيث هو ينال الكل من ذاته فعلمه
بالكل بعد ذاته وعلمه بالكل بالنسبة الى ذاته فهو الكل في وحدة واما من استيجاب
كون المعلول الاول غير مباين لذاته فلانا نمنع مباينته له تعالى لحلول الصورة به
في ذات الواجب تعالى فهو بعينه محل الخلاف فلا يكون حجة على القائلين بكون العلم
الرباني بالصورة المرتسمة في ذاته وان اريد به كون صدوره عين الواجب بناء على
ان صدور كل معلول عنه تعالى انما هو بتوسط صورته السابقة عليه فلم يكن
صدور المعلول الاول عين حقيقة الواجب لزم التسلسل في العلل وهو مستحيل بيان
ذلك انه اذا كان كل صورة وجدت عنه تعالى لانها عقلت فلا يخلو اما ان يكون قبل
كل صورة عقلية صورة عقلية اخرى فالكلام كما قلنا واما ان يكون فيما قلنا عقلت
لانها عقلت او وجدت عنه لانها وجدت عنه وهو يبطل جوابه بما وجد في كلام الشيخ في
الالهيات واى تغيير من ان هذه الصور المعقولة نفس وجودها عنه نفس تعقله لها
لا تمايز بين الحالين ولا تترتب احديهما على الاخرى فهي من حيث هي موجودة معقولة
ومن حيث هي معقولة موجودة وحاصل ما ذكروه ان الصور الصادرة عنه تعالى
اذا كانت خارجية يحتاج في صدورها الى صورة اخرى عقلية بل ايجادها عين
العلم بها فلا حاجة الى اثبات علم اخر بها سابق عليه ومنها ما اورده صاحب المطارحات
قدس سره من انه يلزم على القول بارتسام الصور في ذاته تعالى على الترتيب العلى
ان يكون ذاته منفعلا عن الصورة الاولى اذ هي علة استكماله تعالى بحصول صورة
ثانية لا بقاء الصورة وان كانت في ذاته فليست كمالا له لانا نقول هي من حيث كونها
في ذاتها لما كانت ممكنة الوجود يكون حصولها بالفعل بل بالقوة فلا شك ان كون
ذاته بالقوة نقص لذاته واستيفاء القوة انما يكون لوجودها فيكون وجودها
كمالا له ومزيلا للنقص وكل في الصور السابقة يكون مكملة وذاته مستكمل والمكمل
اشرف من المستكمل مع ان ذاته اشرف من كل شيء هذا حاصل ما افترى به القائلين
بارتسام الصور في ذاته واقول فيه بحث من وجهين اما اولا فلانه تعالى

الموجودات الخارجية لاجزاء خلاصة الدليل فيه بعينه كما يظهر بالتامل واما ثانيا
فلان امكان المعلول في ذاته لا ينافي ايجاب العلة اياها فنقول فعلية تلك الصور من
تلك المبدء ووجوبها مترتب على وجوبه وليس هناك مقدم لا قوة اصلا ولا الكثرة
للاشياء امكان من الجهة المنسوبة الى مبدئها لا فاعل ولا انفعال انما يلزم لو انتقل فاعلها
من معقول الى معقول اخر كما في العلوم النفسانية او يفيض معقولاته على ذاته من غيره
كما في علوم المبادي واما اذا كانت المعقولات لازمة لذاته كما في لوازم الماهيات فلا
يلزم من الانفعال شيء اصلا ومنها ما ذكره العلامة الخفري واعلم ان كثيرا من الكل
القائل بالصور المرتسمة في ذات الواجب تع بعد ما نقل كلامهم بقوله اولا ان فيضان
هذه الصور اما بالعلم المتقدم اولا فعلى الاول يرد ان العلم المقدم الذي هو عين
الذات كاف في العلم بالموجودات العينية فالدليل على فيضان الصور العلمية قبل
الايجاد العيني وعلى الثاني يرد عليه ان هذا قول بان الله تع ابدع الاشياء حال
لا يعلمها وهذا قول مستشنع كما ذكره ذلك الفيلسوف وثانيا ان هذه الصور اما
جواهر او اعراض فان كان الاول لزم ان يكون موجودات عينية فلا بد لها من صورة
اخرى للعلم بها والكلام في ذلك كالكلام في اصل الصور وان كان الثاني لزم ان يكون
الواجب الوجود بالذات محلا لها وفاعلا لها والقول بكون الواجب بالذات فاعلا
لها لا محلا لها لكونه غير متاثر عنها قول بكونها جواهر كباقي الممكنات ولا خفاء في
ان علم الواجب الوجود باعتبار هذه الصور ليس علما كماليا ذاتيا لكونه تابعا
لفيضان تلك الصور فعلى تقدير انحصار العلم المقدم في فيضان الصور المنكشفة
لزم ان لا يكون للذات علم هو كمال ذاتي غير تابع للتاثير والحق تحقيقه ما انتفاء
اقول كلامه منظور فيه بوجوه الاول ان العلم الاجمالي الكمالي غير كاف عند من
العينية عنه تع الا عند من يجعل علمه تع بالاشياء الخارجية بحصول الاضافة الاشراقية
الوجودية لها والقايلون بطريقة اخرى يجعلون موجودية الاشياء في الخارج
الى حاجتها وفيضها مناط معقوليتها له الا ترى ان الشيخ الرئيس وغيره كيف بنوا
واتباعه مع اثباتهم العلم الاجمالي الذي هو عين ذاته تع لا يكتفون به في صدوره

الموجودات عنه تع بل يثبتون له الصور المفصلة العقلية لئلا يكون صدور الوجود
الخارجي عنه تع بلا امتياز سابق عنده وارادة متقدمة منه الثاني انه قد سبق
ان علمه تع بتلك الصور القائمة بذاته عين ايجاده لها بلا اختلاف والعلم اذا
كان عين الايجاد والمعلول لا حاجة في صدوره عن الفاعل بعلم وارادة الى علم
سابق تفصيلي به فلا ينافي قوله وهذا قول بان الله تع ابدع الاشياء لا يعلمها الثالث
ان قوله هذه اما جواهر واما اعراض غير متوجه فانها جواهر لكنها جواهر ذهنية
علمية وليست جواهر عينية خارجية فلا يستدعي العلم بها صورة اخرى كما مر
باعتبار الوجود العيني اعراض قائمة بذاته لكن ذاته لا يتاثر عنها ولا ينفعل بها كما
تصويره الرابع ان استدلاله على ان علم الباري بهذه الصور ليس علما كماليا لكونه
تابعا لفيضان تلك الصور غير صحيح لما سبق مرارا ان علمه تع بتلك الصور عين
فيضانها عنه معقولية وانه تابع لذلك وان كان مراده ان نفس تلك الصور ليست
كمالا له تع فنقول ومن ذا الذي انكر هذا فان الفلاسفة القائلين بالصور في علمه تع
ينادون ان وجود تلك الصور وصدورها ليس كمالا له بل كماله في انه مبتهج بعقله
لذاته عقل للاشياء الخارجة عن ذاته الخامس ان قوله فعلى تقدير انحصار العلم
المقدم في فيضان الصور المنكشفة لزم ان لا يكون للذات علم هو كمال ذاتي ليس يقادح
بما هم بصدده اذ لا يحصر علمه تع عندهم في الصور بل يثبتون للباري علما كماليا
هو عين ذاته وهو العقل البسيط الذي هو مبدء المعقولات المفصلة كما بينه الشيخ
الرئيس في كتاب النفس من الشفاء وكيف ينكر احد من معتبري الفلاسفة كون
ذاته تع بحيث يعلم بها المعقولات مفصلة سواء كانت عينية او ذهنية في هذه
جملة من اقوال القادحين في تقرير رسوم المدركات في ذاته تع مع ما سنح لها
من الدفع والاتمام والنقض والابرام فان قلت فما الذي تراه وتعتقد في ذلك
من الصحة والفساد والحقيقة والبطلان اقول الفساد والبطلان بوجوه اخرى
غير ما ذكر الاول ما الحقت به وهو انه لو كان علمه تع بالاشياء بحصول صورها في
ذاته فلا يخلو اما ان يكون تلك اللوازم لوازم ذهنية له او خارجية له او لوازم له

مع قطع النظر عن الوجودين لا سبيل الى الاول والثالث اذ لا يتصور الواجب

لا بنحو واحد من الوجود وهو الوجود الخارجي الذي هو عين حقيقته واللوازم الخارجية

لا تكون الا حقايق خارجية لا ذهنية اذ اللازم من جهة اللزوم تابع للملزوم وذلك

خلاف ما فرضناه لان الجوهر الحاصلة في ذاته يقع على الفرض المذكور ذهنية وكذا

الاعراض الحاصلة فيه وان كان الحق ما يعرض لها في الخارج مفهوم العرض كما سلف تحقيقه

فلا تذهل وتامل فيه الثاني اذ يلزم حينئذ الجاهل سيئة معه شيا او لها ان العلم التام

بشي من انحاء الوجود ولا يحصل الا بحصول ذلك النحو من الوجود عند العالم به ودون

حصول مثال له بالا اشال له اصلا واما ثانيا لم يتصور الا في الماهية فان الحاصل الذهني

مطابقا للحقيقة وبعبارة اخرى افراد الموجودات الخارجية بما هي تلك الافراد لا

يمكن حصولها في الذهن حصولا مطابقا لها ولا يلزم ان يكون الموجود الخارجي من حيث

هو موجود خارجي موجودا ذهنيا وايضا لما كان العلم الارتسامي بحصول صورة ماهية

الشي في الذهن فلا بد من صحة الماهية واحتفاظها ونفيها الوجود وهذا انما يتحقق

اذا كانت غير الوجود او الموجود بما هو موجود وثانيها ان التاثير والتاثر والعلية

والمعلولية عند المحصلين من المشائين ليس الا في انحاء الموجودات بمعنى ان العلة من

حيث وجودها مما تؤثر في المعلول من حيث وجوده لا ان ماهية العلة من حيث هي مع

عدم اعتبار وجودها علة لماهية المعلول لكنا لا نعم الا ان يتحقق في لوازم الماهيات التي هي

اعتبارية وثالثها انه ليس معنى قولهم العلم التام بالعلة التامة يوجب العلم التام

بالعلة التامة يوجب العلم التام بمعلولها كما يظهر من التدبر في برهانه ان العلم

بماهية العلة التامة مطلقا يوجب العلم بالمعلول ولا ان العلم بالعلة من حيث انها علة

اي من حيث معروضيتها لهذا المفهوم الاضافي يوجب ذلك ولا ان العلم بها مع جميع الوجوه

والحيثيات واللوازم والملزومات مما يوجبه حتى يرد على الاول ان ذلك لا يجري في

غير لوازم الماهيات وعلى الثاني والثالث عدم الفرق بين العلة والمعلول في الحكم علم

فائدة فيه بل المراد منه ان العلم بالعلة بتمام حقيقتها التي هي بها علة تامة متبادية

لمعلولها الخاص يقتضي العلم بذلك المعلول اي اخذها بحيث يكون ايه حيثية لها مدخل

في تميم

في تميم عليتها ماخوذة معها ولعلمه فيها وانه حيثية غيرها خارجة عنها والا لم يكن

ما فرض علة تامة علة تامة وهكذا يجري الكلام في انضمام الجهات والحيثيات التي

لها مدخل في العلية الى ان ينتهي الى شي هو لذاته موجب تام فاذا كان ذلك الشي

لذاته لا باعتبار امر خارج علة وموجبا للمعلول خاص في علم بعلم تام علم كونه علة تامة لذلك

المعلول على وجه تادية اليه وعلم من ذلك نحو حصول المعلول منه ونحو كونه في نفسه

الذي من توابع كونه علة في نفسها والحاصل ان كل معلول من لوازم ماهية علته التامة

بما هي علة تامة فكذلك العلم به من لوازم ماهية العلم بعلته فان قلت فيلزم ان يكون

جميع المعلولات امورا اعتبارية لما مر من ان لوازم الماهيات امور اعتبارية قلت

الماهيات على ضربين ماهيات هي غير انيات ولا ماخوذة معها شي منها وماهيات هي نفس

الانيات او ماخوذة معها شي منها فلوازم الضرب الاول منها لا يكون الا اعتبارية

لعدم مدخلية الوجود في لزومها بخلاف الضرب الثاني منها فانها لوازم الوجود الخاص

الذي هو الماهية او معتبرة معها او محيثة به اذا تمهدت هذه المقدمات الثلاث فنقول

لما كان الواجب تعالى بوجوده الذي هو عين ذاته سببا تاما لوجود جميع الموجودات

على الترتيب وهو يعلم ذاته بمجرد وجوده الذي هو به علة فهو تعالى يعلم معلولاته بما

هي معلولات له على النحو الذي حصلت منه تعالى اي بحسب كونها موجودة لا بمجرد ماهياتها

من حيث هي هي مع قطع النظر عن خصوص وجوداتها لانها من تلك الحيثية فقط من غير

اعتبار الوجود معها ليست صادرة عنه كما علمت من طريقتهم والعلم بها من حيث

كونها صادرة موجودة في نفس الامر ليست الا بنفس حصول ذواتها الخارجية بحصول ما هو مثالها

في ذات العالم سواء كان واجبا او عقلا او نفسا فلكية فعلمه تعالى بجميع الاشياء الذي هي

عين وجودها انفسها او وجودها الذي به وجدت لا بحصول وصورة مطابقة لها

فقد ثبت ان علمه تعالى بجميع الاشياء المجردة والمادية على الوجه الجزئي والثالث انه

يلزم على تقدير كون علمه تعالى بالارتسام صدور الكثرة عن الواحد الحقيقي بجهة

واحدة لان المعلول الاول اذا كان صدوره عن المبدا الاول تعالى مشروطا بسبق

ما يقتضيه قاعدتهم هذه يلزم ان يكون الصورة الاولى معلولة لحصول اللازم المبا...

ولحصول صورة اخرى وهي صورة المعلول الثاني فيلزم ان يكون الواحد الحقيقي ذا اعتبار
صورة واحدة وجهة واحدة يفعل فعلين مختلفين لا يقال ذاته تع من حيث ذاته
علة لوجود المعلول الاول ومن حيث علمه بذاته علة لعلمه بالمعلول الاول لانا نقول فعلى
هذا التفسير قاعدتهم من ان علمه بالاشياء علة لوجود الاشياء اذ على هذا التقدير
وجود المعلول الاول وعلمه تع به في درجة واحدة فلا يتقدم العلم على الايجاد وما
حداهم الى اثبات الصور في ذاته تع لا كون علمه تع بكل شيء سببا لوجود ذلك الشيء
في الاعيان على ما سبق ذكره فاذا لم يكن الصورة العقلية للمعلول الاول وجها
لوجوده فبطل اصل مذهبهم وايضا اذا كان ذاته علة لذات المعلول الاول وعقله له
علة لعقله المعلول الاول فلو كانت العلتان متغايرتين يلزم التركيب في ذاته تع
وان كانت شيئا واحدا وحيثية واحدة يلزم ان يكون وجود المعلول الاول وعقله له
شيئا واحدا وحيثية واحدة بلا اختلاف لان وحدة العلة بالذات والاعتبار توجب
وحدة المعلول كذلك مع وحدة العلة كذلك كيف يكون لها معلولان متغايران تغاير التحقق
مباينة احدهما عن علته واستقلاله في الوجود ومقارنة الثاني لها وحلوله فيها كما
حققه المحقق الطوسي في شرح الاشارات والعجب انه مع تفطنه لهذا الاصل المتين
والقاعدة القويمة كيف لم يتم اعماله في انكشاف جميع الاشياء الصادرة عنه تع
بذواتها بل اقتصر فيه على انكشاف العقول والصور العقلية للاشياء الحاصلة فيها
عليه وجعل الصور القائمة بالجواهر العقلية مناط العلم الله تع بالماديات
وغيرها بل الحق اطراد الحكم بالانكشاف الشهودي والحضور العيني على جميع
الاشياء المبدعة والكائنة المعقولة والمحسوسة سواء كانت ذوات العقلاء
او علومهم وسواء كانت القوى الخيالية والحسية لذات او ادراكاتها الخيالية
والحسية فان جميعها انما تصدر عنه تع منكشفة عنده فلا يعزب عنه شيء من الاشياء
لا باعتبار الشهود العيني ولا باعتبار العلمي كما قال الله تعالى لا يعزب عنه مثقال
ذرة في السموات ولا في الارض اشارة الى النحو الاول وقال الله تع ولا اصغر
من ذلك ولا اكبر في كتاب مبين اشارة الى النحو الثاني فان قيل فعلى ما ذكرت

يلزم

يلزم ان يكون للواجب علم لا يتغير وهو علمه تع بالامور المتقدمة على الزمان
والدهر وعلم يتغير وهو علمه بالامور الكائنة الفاسدة والتغير في علمه تعالى
غير صحيح قلنا هذه الاشياء وان كانت في ذواتها وبقياس بعضها الى بعض متغيرة
لكنها بالنسبة الى العوالي والشوامخ العقلية والى ما هو اعلى منها مشهودة جميعا
في الحضور كما وقعت اليه الاشارة ومنهم من ارتكب هذا التغير في حضور الاشياء
الكائنة الفاسدة وشهودها عند الواجب تع معتقدا ان هذا التغير لا يوجب تغيرا في
الذات ولا في العلم الكمال الذاتي بل التغير انما يكون في النسب والاضافات الاعتبارية
ومثل ذلك مثل من اطلع على ما في كتاب دفعة ثم التفت اليه صفحة بعد صفحة وسطرا
بعد سطر فان العلم بما في الكتاب لا يتغير بحدوث تلك الالتفاتات هذا والعمدة
ما ذكرناه اولا وقد ثبت من تضاعيف ما ذكرناه في هذا الشرح ان القول باثبات
الصور للواجب تع وتقريره برسوم المدركات في ذاته قول فاسد ومعتقد في غاية
راي سخيف وتجاسر في حق المبدأ الاول الاعلى جل كبرياؤه عن ذلك علوا كبيرا و
المحقق في كيفية علم الله تع على الوجه الحق الذي لا ياتيه الباطل من بين يديه
ولا من خلفه يطلب عندنا وقد اوردنا طرفا منه في كتاب المبدأ والمعاد ولعمري
ان اصابة الحق في هذا الامر الجليل على الطريق الذي يوافق الاصول الحكمية ويطابق
القواعد الدينية مبرءا عن المناقضات ومنزها عن المواخذات في اعلى طبقات
القوى الفكرية وهو بالحقيقة تمام الحكمة الالهية ولهذا قل من اهتدى اليه سبيلا
ولم تزل قدمه فيه وها هو الشيخ الرئيس مع جلالة قدره ونباهة ذكره وبراعته
في العلوم وذكائه الذي لم يعدل به ذكاء كيف زل قدمه وضل عقله حتى رضيت نفسه
بتجويز ارتسام الحقائق في ذاته تع وتسويغ كونه مبدعا لها ومفعولة له اعني
ذهنية ضعيفة الوجود وكون ما يوجد بتوسطها اقوى منها مع ان العلة والمتقدم
في الوجود يجب ان يكون في باب الموجودية والقوام اقوى تحصلا واكد تقوما واشد
استقلالا من معلولها وما يتاخر عنها في الوجود والانصاف ان طريقة الشيخ
الاشراق ومتابعيه اقرب الى الحق من طريقة غيره من الحكماء وغيرهم في باب العلم

كما ان شان النصوص التى قال به الشيخان واتباعهما و وجود المثل التى قال بها افلاطون
الالهى و اتحاد العاقل والمعقول الذى ذهب اليه فرفوريوس ومتابعوه من
المشائين وثبوت المعدومات سواء نسب الى الخارج كما زعمته المعتزلة او الى الله تعالى
كما صرح بعض المشايخ الصوفية مثل الشيخ العارف محى الدين الاعرابى وتلميذه الشيخ
المحقق صدر الدين القونوى على ما عنهم او العلم الاجمالى الذى اكتفى به اكثر المتاخرين
وتلك الطريقة اى اثبات علمه تعالى على قاعدة الاشراق مبناها على ان علمه تعالى بذاته
هو كونه نورا لذاته تعالى وعلمه بالاشياء الصادرة عنه هو كونها ظاهرة له اما بذواتها
كالجواهر والاعراض الخارجية او بمتعلقاتها التى هى مواضع الشعور بالاشياء كالصور
الادراكية مستمرة كانت كما فى المدبرات العلوية الفلكية وعقولها او نفوسها او غير
مستمرة كما فى القوى الحيوانية النطقية والخيالية والحسية فعلمه تعالى محض
اضافة اشراقية عنده فواجب الوجود مستغن فى علمه بالاشياء عن الصورة بل هو
بالاشراق والتسلط المطلق فلا يحجبه شئ عن شئ وعلمه وبصره واحد وعلمه يرجع
الى بصره لا ان بصره يرجع الى العلم كما فى غير هذه القاعدة ولنوريته لنفسه وظهوره فان
النور فياض لذاته يعنى ان علمه تعالى بالاشياء يقتضى ايجاده لها لما ان وجود الشئ
عند نفسه حضورها لديه فله اضافة الفعالية الى جميع الاشياء فقط بها تصح جميع
الاضافات كالعالمية وغيرها اذ هى عينها فى التحقيق فهذا مذهبه فى علم الله
تعالى ثم بانه ما جرى بينه وبين امام المشائين فى الخلسة الملكوتية انما يتاتى بان
يبحث الانسان اولا فى علمه بذاته وعلمه بقواه وآلاته ثم يرتقى الى علم ما هو اشد تجردا
بذاته وبالاشياء الصادرة عن ذاته فيعلم من ذلك ان علم المبدء الاعلى ليس
بالصورة فقط بل بالمشاهدة الحضورية والاشراق الحضورى اذ قد تحقق
ان النفس غير غائبة عن ذاتها وادراكها لذاتها لا يزيد على ذاتها والا لم تشر الى
ذاتها اذ كل صورة زائدة عليها وان كانت قائمة بها فهى بالنسبة اليها هو لا انا
وايضا لم يكن ادراكها لذاتها هو الوجه الجزئى اذ كل صورة ذهنية ولو تخصصت
بمجموع كليات فهى لا تمتنع لذاتها الكلية والمطابقة للكثرة ثم ان ادراك النفس

لبدنها

لبدنها و وهمها وخيالها انما يكون بنفس هذه الاشياء لا بصورة زائدة عليها مرتسمة
فى النفس لان الصور المرتسمة فيها ان تكون محركة للبدن كلى ومستعملة للقوى كلية
ادراك بدنها الخاص وقواها الخاصة وهى ليس بصحيح فانه ما من انسان الا
ويدرك بدنه الجزئى وقواه الجزئية والنفس تستخدم المفكرة فى تفصيل الصور
الجزئية وتركيبها حتى يستخرج الطبايع من الشخصيات وتستنبط النتائج من المقدمات
وحيث لم يكن للقوة الجزئية سبيل الى مشاهدة ذاتها لعدم حضورها عند نفسها
اذ وجودها فى نفسها هو وجودها لمحلها لا لنفسها كيف والوهم ينكر نفسه وينكر
القوى الباطنة وان لم يجحدها تارة فاذا لم يكن للوهم الذى هو رئيس سائر القوى
الجزئية سبيل الى ادراك نفسه وادراك القوى الباطنة فكيف حال سائر المدارك
الجزئية فالمدرك للقوى الخازنة والجزئيات المرتسمة فيها والكليات المنتزعة
عن تلك الجزئيات انما هى النفس الناطقة بنفس تلك الامور لا بصورة زائدة
لاستقلالها وتجردها ولكونها مؤثرة فيه بالتحريك والتدبير وكلما كانت النفس
اشد تجردا واقوى سلطنة على البدن وقواه كان ادراكها اتم وحضور قواها
عندها اشد وظهور الصورة الادراكية لها اقوى ولو كانت ذات سلطنة على
غير بدنها كما على بدنها لادركته بمجرد الاضافة الاشراقية القهرية من دون
احتياجها الى قبول صورته ولا انفعال عنها فالقبول لجهة النفس والقهر لجهة شرفها
ونحن انما احتجنا الى قبول الصورة فى بعض الاشياء كالسماء والكواكب وغيرها
لان ذواتها غائبة عنا غير مقهورة لنا فاستحضرنا صورها حتى لو كانت هى حاضرة
لنا كحضور الاشياء لما احتجنا الى صورة ذهنية فاذا تحقق وتبين ان النفس غير غائبة
عن ذاتها ولا قواها المتخيلة فى قواها محجوبة عنها ولا بدنها الجزئى مختفيا عنها
عليها ولكونها نورا لذاتها قاهرا عليها فالوجود البحت المحض الواجبى اذ هو
فى اعلى مرتبة النورية والتجرد والتقدس عن الشوب بالقوة ولا اضافة الى
علية التامة الى ما سواه وله السلطنة العظمى والقهر الاتم والجلال الارفع
فلا جرم يعلم ذاته ويعلم العقول والاجرام وقواها وما يحلها وما يتمثل لها

بمجرد الاضافة المبدئية والاحاطة الشهودية كما ان علمه بذاته لا يزيد على ذاته
كذلك علمه بالاشياء غير زائد على حضور ذواتها والعقول القادسة والذوات
الجوهرية سواسية الحضور لديه والمثول بين يديه بذواتها واعيانها حضورا
عقليا نوريا قال ومما يدل على ان هذا القدر كاف في العلم ان الابصار انما هو
بمجرد اضافة ظهور الشيء للبصر مع عدم الحجاب فان الرؤية ليست بانطباع اشباح
المقادير الجلدية ولا بخروج الشعاع عنها كما بين في مقامه فيلزم الاعتراف بان
الابصار بمجرد مقابلة المستنير للعضو الباصر فيقع به اشراق حضوري للنفس على
غير فاذن اضافة ظهور ظاهر ابصار وادراك وتعدد الاضافات لا يوجب تكثرا
في ذاته وكذا تجددها لا يوجب تغيرا في ذاته تعالى فلا يعزب عنه مثقال ذرة في
السموات ولا في الارض فهذه طريقة الشيخ الالهي في مسئلة العلم ولا يخفى على الاذكياء
وثاقتها وعظيم شرافتها في اسلوب المباحثة والمناظرة من دون الرجوع الى
الامور المقربة للقدس من الخلوات والرياضات كما سلكه ووصل اليه بعد ان قرر
الشيخ هذه المسئلة العظيمة بهذه الطريقة اللطيفة اورد على نفسه اشكالا وهو
انا اذا علمنا شيئا ان لم يحصل فيه فينا اثر فحالنا قبل ذلك العلم وبعده واحد
فما كنا ادركناه وان حصل فينا شيء فلا بد من مطابقته لذلك المدرك فيكون
صورة ذهنية ثم اجاب عنه بان ذلك انما يجري في العلم الارتسامي واما العلم الحضوري
الشهودي فاذا حصل فينا فلا بد من حصول شيء لم يكن حاصلا قبل ذلك وهو
الاضافة الاشراقية فقط من غير افتقار الى المطابقة الواجب حصولها في العلوم
الصورية وتقسيم العلم في اوائل المنطق الى التصوري والتصديقي انما هو في العلوم
التي هي غير العلم بالاشياء التي يكفي في العلم بها مجرد الاشراق
فانها ليست من التصورات والتصديقات في شيء والمشاؤون وغيرهم
لما لم يتيسر لهم ما تيسر لهذا الشيخ العظيم ولم يظفروا بهذه القاعدة العظيمة
تزلزلوا كالجمهور في علم الله تعالى فمنهم من نفاه وضل ضلالا بعيدا وخسر خسرانا
مبينا ومنهم من جعله صورا معقولة قائمة بذواتها ومنهم من قال باتحاد

الواجب

الواجب بالمعقولات والشيخ الرئيس لما كان العلم بالغير عنده منحصرا بالصورة
تراه في كتاب الشفا متحيرا في ذلك فتارة يقول ان صور جميع الموجودات التي هي
علم واجب الوجود لا يجوز ان يكون في ذاته لئلا يتكثر في ذاته الوحدانية فيجعلها في
بعض الموجودات وتارة يقول فيكون في صقع من الربوبية ولا يعلم احد ما هذا
الصقع الذي فيه صور جميع الموجودات وتارة يلتزم ان هذه الصور في ذات
الواحد الحق من غير لزوم تكثر لانها كثرة خارجة عن الذات لا داخلة في حقيقته
ولما تفطن الشارح لكتاب الاشارات وهو العلامة الطوسي ان اثبات الصورة في
ذات الله تعالى قول فاسد ومذهب باطل فانقضه وحاول طريقة اخرى لتصحيح مسئلة
العلم مع معاهدته نفسه على ان لا يخالف الشيخ اصلا وانت اذا تاملت طريقته
تاملا شافيا وجدتها ماخوذة من طريقة الشيخ الاشراقي التي نقل بعضها عمن
سلك سبيل الحق وكوشف بالانوار الالهية لكن يخالفها هذه بجعل علوم المجردات
بالاشياء بحصول صور الاشياء ثم بجعل الصور المرتسمة في الجواهر العقلية مناطا
لعلم الله تعالى بالاشخاص المادية والحوادث الكونية وهو غير جيد كما سبق وانت
قد عرفت من طريقة صاحب الاشراق ان الجواهر القاهرة النورية يعرف كل
منها ذاتها بذاتها وتدرك جميع الموجودات الباقية التي دونها بالاضافة الاشراقية
من دون احتياج الى ان يكون فيها صورة دائرة على ما قررنا ثم انك قد عرفت ان
الواجب لذاته كما يدرك المجردات العقلية بالاشراق الحضوري يدرك الامور
المادية بالاشراق الحضوري من غير ان يدركها بالصور الحاصلة في المبادي العالية
بل الى ارتسام صور الموجودات كلها في العقول الفعالة والنفوس الفلكية بعضه
واستدل عليه في كتاب حكمة [illegible] الاشراق بما حاصله ان انتفاء شيء المجردات عما
ما تحتها اما ان يحصل لها عما تحتها فيلزم انفعال العالي عن السافل او عما فوقها
بان يكون الصور الحادثة في بعضها حاصلة عن صور حادثة لبعض فيتسلسل الى
ان يكون الصور الحادثة المتكثرة حاصلة في ذات الحق تعالى بل الى تكثر ذاته تعالى
عنه علوا كبيرا فان قلت فالنظام العجيب الجامع في هذا العالم المقتضي للعلم السابق

كيف يصدر عن المبادي مع عدم انتقاشها بصور الكائنات مسمى بالعناية لانها
عند الحكماء وقد يتخيل تمام العقول بالبحث والاتفاق ثابت وضوعها على رأي بسبب جودة
الترتيب والنظام الواقع بين المفارقات العقلية وهيئاتها النورية والنسب اللازمة
لها فان للمعقول عند كثرة وافرة غير محصورة في عدد معين وفوق كثرة الانواع
الجسمانية فان هذه الاصنام وهيئاتها اللازمة ونسبها الوضعية ظلال لما بعد لتلك
الارباب النورية وهيئاتها ونسبها المفهومية وبالجملة فمسلك هذا الشيخ المتاله صحيح
المسالك في كيفية علم الواجب الحق وبعد طريقة العلامة الطوسي في الوثاقة
لكنها غير تامة وهي تتم بادنى نظر كما فعلناه فان قلت على كل واحد من هاتين الطريقتين
يلزم ان لا يكون علمه تعالى بالاشياء علما فعليا ولا يكون صدور الاشياء عنه اختياريا قلت
للعلم الفعلي عندهم صورتان الاولى ان يكون العلم سببا للمعلوم بالعرض ومتقدما
ذاتيا كما اذا اراد بناء بيت متصورا لا صورة فقط احدث لا صورة في ذلك البيت
في ذهنه ثم اوجد مثله في الخارج على وفق ما تصوره الثانية ان يكون العالم من حيث
هو عالم علة بالذات للمعلوم من حيث هو معلوم سواء كان امرا ذهنيا او عينيا فكما
ان العالم في الصورة الاولى فاعل الصورة الذهنية بنفس تصورها وليست معلومة بصورة
اخرى بل نفس صورتها عنده في ذهنه نفس معلوميتها كذلك العالم في الصورة الثانية يعلم
العين الخارجي بايجاده ويعلم بالصورة الخارجية بنفس ايجاده لها فلم بالصورة هنا
حصولا هي العلم هنا حضوري لا بصورها علم فعلي والمعلوم بالذات معلوم والعلم بالعين
في الصورة الاولى فعلي ايضا ولكن المعلوم معلوم بالعرض ففي الشق الاول الفاعل بعقله
عنه فعل عن ذاته مع علم مكتسب زائد على ذاته وفي هذا الشق يصدر عنه فعل عن نفس
ذاته العالمة بما هو ذات عالمة فالمبدأ الاعلى اوجد المعلول الاول فيحال ايجاده علمه
لا انه تعالى علمه فاوجده حتى تكثر التعقلات الموجب للتكثر ولا ترتسمات امور في ذاته
ولا انه تعالى اوجده فعلمه ليلزم ان يكون علمه انفعاليا مستفادا من المعلوم بل اوجده عالما
له اي نفس وجوده نفس معقوليته فايجاد المبدأ الاعلى له عين العلم به وكذا حكم كل
الثواني من الممكنات الى اخر الوجود فعلمه تعالى بالاشياء حضوري فعلي ولا يلزم ان يكون

فاعلا

فاعلا موجبا لان اقتضاء الشيء للشيء ان كان مع شعوره بالشيء المقتضى فهو ارادة
وان كان بلا شعور بالشيء المقتضى فهو ارادة وان كان بلا شعور فهو ميل طبيعي ولا
بين الميل الطبيعي والارادة بان الاول يقارن الشعور بخلاف الثاني والحاصل ان
مقارنة الشعور والعلم للفعل الثاني من نفس ذات العالم كاف في كونه اراديا
لا يحتاج الى تحقق الاختيار ولا يلزم السبق الذاتي كما لا يلزم السبق الزماني على ما يليه
المتكلمون فان قلت اليس مدار المعقولية عندهم على التجرد عن المادة فكيف يعقل
شيء من الجسمانية معقولات بانفسها لا بصورها المنتزعة من موادها قلت ذلك
انما يكون في الاشياء التي يتحقق للعاقل بالقياس اليها علاقة وجودية وتسلط
قهري وعدم احتجاب فاذا تحقق ما ذكرناه يكفي للعاقلية فلية بمجرد الاضافة الشهودية
الاشراقية كما سبق والى هذا اشير بما يوجد في كلام بعضهم ان الشيء المادي والزماني
بالنسبة الى متناهيها غير مادي ولا زماني ينتفي ببادي انقطاع انه المادة والزمان عنه
وهو اعتقاد والغيبة فقد علم بتمام ما ذكرناه من طريقة الاشراق انها اسد الاقوال
المذكورة في علم الله تعالى ولها قصور من جهة ان مناط علمه تعالى بالاشياء لو كان نفس
وجودها لم يكن له في مرتبة ذاته علم بشيء من الاشياء بل يكون عالميته بالاشياء
مجرد اضافته اليها المتاخرة عن ذاته فلا بد من الرجوع الى طريقتنا في كيفية علمه تعالى
فانها تمام في باب القوة والمتانة بل اقول انه من العجائب التي لم ترها اعين الانام
ولم يسمع نظيرها اسماع اهل العقول والافهام وهو مما اتانيه ربي الذي يعطي
كل ذي حق حقه ولا يقصر عن قابل مستحقه عن قابل فان الفيض عام والجود تام فلنرجع
فلنرجع الى ما كنا بصدده من اعتقاد ان علم المبادي بالاشياء نفسي في ذاته كانه شاذ
الى ما ذهب اكثر المتاخرين من ان علمه بجميع الاشياء الكلية والجزئية عين ذاته لان
الاشياء لما كانت باسرها صادرة عنه وهو مبدؤها على التفصيل كان مشتملا عليها
محيطا بها احاطة المبدأ للشجرة بهذه العلاقة اذا علم ذاته فقد علم جميع الاشياء جملة
واورد عليه ان العلة ذاته مباينة لذات المعلول فكيف تكون مشتملة عليها محيطة

بحيث يكون العلم باحدهما نفس العلم باحدهما بعينه بالآخر نعم العلم بالمعلول يترتب
على العلم بالعلة لانه نفسه ولا احاطة للنبه بالشيء كيفية وليس فيها الشيء الا بالقوة
والقوة في حقه تعالى ممتنعة فمن اعتقد ان علمه تعالى بالاشياء منحصر في العلم الاجمالي على الوجه
المذكور اعتقد نفي العلم بها حقيقة عنه تعالى لان ذاته مباينة لذواتها فالعلم بذاته ليس
علما بذواتها لا بالذات وهو ظاهر ولا بالعرض لان كون احد الامرين المتحدين علما
بالاخر بالعرض انما يصح اذا كانا متحدين بوجه من الوجوه كما لا يخفى على العارف بكيفية
كون العلم بالوجه علما بذي الوجه بالعرض ولا ريب ان الواجب والممكن متباينان
في الذات والوجود فكيف يكون ذاته بما سواه بالعرض وفيه نظر لا يبعد ان يقول
احد لعل الارتباط الخاص الذي بين الواجب ومعلوله لانه موجب الوجود كاف فان يكون
نفس ذاته تعالى بعينها علما بمعلوله بالعرض قال المعلم الثاني في كتابه في السياسات المدنية
فالاول يعقل ذاته ان كانت ذاته بوجه ما هي الموجودات كلها فاذا اذا عقل ذاته
عقل بوجه الموجودات لان ساير الموجودات انما اقتبس كل واحد منها الوجود عن
وجوده وهذا كلامه صريح فيما ذكرناه فاعلم   في ان الواجب تعالى عالم
بالجزئيات على وجه كلي قد علمت ان علمه تعالى بالاشياء عند المحقق بالصور القائمة
بذاته تعالى كما هو مذهب طايفة من الحكماء كالمعلم الثاني والشيخ الرئيس من اتباعهما
وعلمت ايضا ان كل صورة عقلية ولو تخصصت بالف تخصيص لا يمتنع لذاتها الشركة
فيها لان مناط الجزئية كما حقق اما الاحساس او العلم الحضوري وقد عرفت
مرارا من مسفورينا ان جزئية الشيء بنحو وجوده والوجود لا يدرك الا بالمشاهدة
فيلزم عليهم ان لا يعلم الواجب تعالى الجزئيات بجزئيتها الا الكائنات الفاسدة ولا
الابداعيات لا بصورها الذهنية ولا بانكشافها وانما عنده تعالى باعتبار وجودها
العينية ونفي هذا الشهود في غاية الشناعة فان جميع الموجودات الكلية والجزئية
فايضة عنه تعالى وهو مبدأ اصل وجودها عقليا كان او حسيا ذهنيا كان او عينيا
وفيضانها عنه لا ينفك عن انكشافها لديه كما مر فذكره ومن قال ان الواجب تعالى لا يعلم
الجزئيات الا على وجه كلي فقد بعد عن الحق بعدا كثيرا وان لم يلزم تكفيره كما زعمه بعضهم فانه

ما نفي عنه

ما نفى عنه تعالى العلم بامر من الامور مطلقا بل انما نفى نحوا من انحاء العلم الذي هو العلم الحضوري الذي
والمشاهدة وليس هذا من ضروريات الدين المعلومة من الشرع ضرورة فوصفه تعالى
بالسمع والبصر وان كان من ضروريات الدين لكن يمكن تاويله بالعلم بالمبصرات و
المسموعات كما فعله جمع من اهل الكلام وتقريره كونه تعالى عالما بالجزئيات على الوجه الكلي
هو انك بعد ما علمت من الفصل السابق ان جميع الاشياء من شانها ان تكون
مدركة للواجب تعالى وان ما يمكن له تعالى بالامكان العام يجب حصوله ولا امكان حالة
منتظرة وعلمت ايضا ان العلم التام بالعلة التامة يوجب العلم بالمعلول فالواجب تعالى
لما كان ذاته سببا للاشياء الممكنة كلها وكلياتها وجزئياتها على ترتيبها وسببا لاسبابها
على ترتيبها وهو يعلم ذاته ولانه يعلم ذاته ويعلم من ذاته انشاءها فوجب ان يكون
عالما بها لان من يعلم العلة وجب ان يعلم العلة ما يلزم عنها لذاتها والا لكان عالما بها
علما تاما فوجب ان يكون الواجب عالما بجميع الجزئيات ولما كان علمه تعالى بالاشياء
منحصرا عندهم بالصور الحاصلة والصور الحاصلة من الشيء اما ان يستفاد من وجود
ذلك الشيء او يستفاد وجود ذلك الشيء منها او لا هذا ولا ذاك والاول باطل في حقه
تعالى بالاتفاق لان الجزئيات متغيرة واذا كان علمه تعالى بالاشياء مستفادا من وجودها
لزم الانفعال والتغير في ذاته تعالى كما اشار بقوله لكن لا يدركها مع تغيرها والا
لكان يدرك منها تارة انها موجودة غير معدومة وتارة يدرك انها معدومة
غير موجودة فيكون لكل واحد منها امن كونها موجودة وكونها معدومة صورة
وبالعكس فيكون واجب الوجود متغيرا بالذات منفعلا عن غيره وهو ظاهر من
انه ليس له حالة منتظرة وليس وجوده زمانيا والثالث ايضا باطل لان علمه بالاشياء
سبب وجود الاشياء عند القائلين بالصور نعم عند من يكون علمه بالاشياء ونفس ذوات
الاشياء يكون الصحيح هذا القسم الثالث دون غيره فتعين الثاني وهو ان يكون
علمه تعالى بها سابقا على وجودها على وجه ثابت مستمر لا يتغير بتغيرها اصلا وان تغيرت
المعلوم وبهذا الوجه ايضا علمه يكون كليا كما يقول بل الواجب يدرك الجزئيات المتغيرة
على وجه كلي قال الشارح الجديد ههنا محل تامل لانهم زعموا ان العلم التام بخصوصية

العلة يستلزم العلم بخصوصيات معلولاتها الصادرة عنها بواسطة اذ بغير واسطة
وادعوا انهم انتفاء علمه تعالى بالجزئيات المتغيرة من حيث هي جزئية لاستلزامه التغير
وهل هذا الا استناقض تناقض فان الجزئيات المتغيرة معلولة للواجب لتغيرها فيلزم
من قاعدتهم المذكورة علمه بها ايضا وقد التجأوا الدفع الى تخصيص القاعدة العقلية بسبب
مانع هو التغير كما هو دأب ارباب العلوم الظنية فانهم يخصصون قواعدهم بموانع
تمنع اطرادها وذلك مما لا يستقيم في العلوم اليقينية اصلا ما ذكروا افتراء عليهم
وقع من جماعة من المتأخرين كصاحب احياء العلوم وغيره بناء على ما
فهموا من قول الحكماء ان البارى يعلم الجزئيات على الوجه الكلي ان الجزئيات معلومة
له بطبايعها الكلية لا بهوياتها الشخصية واما على انهم زعموا ان تصور المهية لا يمنع عن فرض
الشركة الا بواسطة امر مخصوص ينضم اليه المسمى هو بالتشخص وهو امر جزئي لا
مهية كلية له فالم يدرك ذلك الامر المخصوص كان المدرك كليا وزعموا ان علمه تعالى بالجزئيات
على الوجه الكلي لاجل عدم اطلاعه على ذلك المخصص واما للاشتباه الواقع منهم
بين العلم والمعلوم بان العلم اذا كان كليا غير متغير يلزم ان يكون كذلك بعكس النقيض
ان المعلوم اذا كان جزئيا زمانيا لم يكن العلم به كليا والواجب اذا كان علمه منحصرا
في العلم الكلي الغير الزماني يلزم ان لا يكون له علم بالشخصيات بذلك يتجه تكفيرهم
بلا شبهة ولكن ساحتهم عن هذه الافتراءات خالية اما عن الاول فلانه ظاهر من اقوالهم
صريحا ونقل عباراتهم في هذا الباب يوجب التطويل والاسهاب فلنقتصر على قول
الشيخ في التعليقات الاول يعرف الشخص واحواله الشخصية ووقت الشخص ومكانه
الشخص من اسبابه ولوازمه الموجبة له المؤدية اليه وهو يعرف كل ذلك من ذاته
اذ ذاته هو سبب الاسباب فلا يخفى عليه شيء ولا يعزب عنه مثقال ذرة واما عن الثاني
فلان مناط الكلية والجزئية عندهم نحو الادراك لا التفاوت في المدرك فانما ينشأ
من اختلاف نحوين من الادراك لا من ادراك المخصص وعدم ادراكه فكل ما يدرك
بطريق الاحساس يكون جزئيا وكل ما يدرك بطريق التعقل يكون كليا سواء كان
مذهبهم هذا حقا او لا فهم يثبتون علمه تعالى بجميع الامور الممكنة الموجودة ولكن على وجه

لا يمنع

لا يمنع عن الشركة وكما ان كثيرا من الصفات التي هي في حق غيره كمال في حقه تعالى نقص
عن الصفات الماديات من حيث ماديتها كذلك الاحساس والتخيل نقص في حقه
فهم ينفون عنه الاحساس والتخيل لا العلم بشيء من المحسوسات والماديات فلا يجب
تكفيرهم بهذا الفقه كيف ويحكم على كافر بالتكفير كما وقع لكثير من المتكلمين واما
الثالث فلان العلم بالمتغير لا يلزم ان يكون متغيرا كما ان العلم بالمحسوس لا يلزم ان يكون محسوسا
لا يقال ان مناط الجزئية اذا كان عندهم محسوسية الشيء فاذا لم يكن معلوما بخصوصه
لانا نقول العالم بخصوصه يعلمه على وجه كونه محسوسا ولا يلزم منه ان يكون محسوسا
لذلك العالم اذ يكفي للعلم بتشخصه العلم بمحسوسيته لشيء ما وان لم يكن محسوسا
لذلك فثبت ان العلم بالجزئيات من حيث انها جزئية يمكن ان يكون على وجه كلي
صوري فلا يلزم المنافاة بين كلامي الحكماء ولا التخصيص في قواعدهم الكلية ولا
تكفيرهم بمجرد نفي علمه بالجزئيات على الوجه الجزئي بان يكون قولنا على الوجه الجزئي
قيدا للعلم لا للمعلوم وان كان رأيهم هذا سخيفا كما بيناه ثم ان المراد او توضيح
العلم بالجزئي على الوجه الكلي فاورده مثلا فقط كما تعلم انت بالقوانين النجومية
والاحكام الهيئوية الكسوف الجزئي بعينه بانك تقول فيه كسوف يكون بعد حركة
كواكب كذا من موضع كذا من منطقة البروج كذا والى الشمال شماليا اى واقعا في الجانب
الشمالي من قرص الشمس بعقدة كذا لكونه ناقصا وهو عدد في عقدة الرأس من
هكذا الى جميع العوارض منها انه واقع في ساعة كذا من التاريخ سنة كذا بعينه
بعد وقوع مدة كذا من الكسوف السابق عليه المعلوم ثم تجمعه في ساعة كذا من يوم
كذا من شهر كذا من سنة كذا من التاريخ الهجري او اليزدجردي الذي مبدؤه بعينه
مبنى على صفة كذا او كذا جلوس ذلك على السرير بصفة كذا وكذا فانك اذا علمت الكسوف
الجزئي على هذا الوجه اى باسبابه وعلله وصفاته الكلية علمته على الوجه الكلي
كما قال لكنك علمته اى هذا الكسوف جزئيا لان ما علمته لا يمنع الحمل على كثيرين
لانك علمته بصفات معقولة ونعوت كلية ومجموع الكليات المنضمة بعضها الى
بعض وان كان منحصرا في واحد لكن بمجرد تصوره ما لم يكن معه مشاهدة احساسية

او اشراق حضوري والتخيل الذي هو انبعاث مشاهدة في الباطن لم يكف في كون
الشيء ممتنع الصدق على كثيرين ولهذا قال وهذا العلم الكلي غير كاف العلم بوجود
ذلك الكسوف في هذا الوقت ما لم ينضم اليه المشاهدة لانه علم واحد لا يتغير بتغير
من الاستقبال الى الحضور والانقضاء بل هو ثابت قبله ومعه وبعده متعال عن
الزمان كونه محيطا بالزمان واجزائه الماضية والمستقبلة متعلقاتها في مرتبة واحدة
فان قلت هذا الوجه من العلم قد يحصل لبعض الاشخاص البشرية بعد ما لم يكن فيكون
زمانيا لاحاطة الزمان بحدوثه قلنا زمانيته لبعض افراده المتعلق بامر متعلق بالمادة
لا ينافي تعاليه عن الزمان بحسب ذاته وما لم يكن الحاصل في حق البشر سوى ما ذكرنا
لما عرفت من نفيهم الاشراقية بالنسبة الى الاعيان الخارجية وهو تعالى باتفاق الكل
مقدس عن الاحساس والتخيل والعلم والعقل الذي يستفاد من وجود الاشياء
وهو الذي يسمى علما بعد الكثرة فينحصر علمه تعالى بها على العلم الذي يستفاد منه وجود
الاشياء وهو الذي سمي علما قبل الكثرة فاذن لم يعلم الجزئيات الا على وجه كلي مقدس
عن التغير متعال عن التجدد ولا نطلع هذه طريقتهم في كيفية علمه بالجزئيات وقد
علمت ما فيه من الخلل والقصور ومن لم يجعل الله له نورا فما له من نور   في ان
واجب الوجود مريد للاشياء وجواد ففي هذا الفصل مطلبان الاول اثبات ارادته
للاشياء اعلم ان العلم بكيفية ارادته تعالى للاشياء من غوامض الحكمة ودقائق الفكر
ولصعوبة مسلكه ودقة ماخذه انكر بعض الناس الارادة والمشية في ايجاد العالم
كاوساخ الدهرية والطباعية القائلين بان وجود الافلاك والعناصر مع ما فيها من
دقائق الحكمة وبدائع الفطرة ليس من امر الله وكلمته بل بالطباع ولاجل اتفاق الكون
بالاتفاق المنسوب الى بعض الفلاسفة كذيمقراطيس ومن هذا القبيل ما ارتكبه ابو
الحسن الاشعري واتباعه من القول بترجيح الواجب وجود العالم على عدمه من دون
مرجح عقلي وداع حكمي وكذا ما ذهبت طائفة اخرى من المتكلمين انه تعالى فاعل بالقصد
والغرض الزائد على ذاته ظانين انه لو لم يكن كذلك لزم كونه فاعلا بالطبع ولم يتفطنوا
ان كل قاصد يكون افعاله معللة بالاغراض والدواعي الزائدة على ذاته يكون كالا فان

مضطر

مضطر في صورة مختار وعكوس ما عليه في صورة حاكم لان الباعث للشيء على الشيء
مستتم ومستكمل له في فعله ومن الذي يستحق المخدوم والمقصود المعبود
المسجود وجميع هذه الظنون الفاسدة انما نشات من الجهل بان ارادته تعالى
من هذا النمط الذي نتصوره ونتخيله في حقنا وان ذاته اجل واقدس من الفضل والطبيعة
وعن همة زائدة في نيته ونفعه وقد اسلفنا كلاما من الكلام في مبحث الغاية
لو تفطنت لكفاك عن التورط في هذه المزالق مع التدبر اللائق والتامل الصادق
ومما يناسب هذا الموضع ان الارادة قد تكون شوقا متأكدا نحو تحصيل عقيب داع نفسي
الشيء الملائم تصورا ظنيا او تخيليا او علميا موجبا لانبعاث القوة المقتضية لحركة
بعض العضلات الالية والاعضاء الادوية المخلوطة بامر مبلغ الاشياء الاجل طاعة
بعض ما هو اقرب في الوجود الى ملكوته الاعلى لحصول ذلك الشيء الملائم بوجه من الوجوه
وقد تكون شوقا ذاتيا غير مسبوق بتصور الشيء بل مقارنا له ومن هذا القبيل كثير
تدابير النفس للبدن كلها وقد لا يكون شوقا بل عشقا من عشق الذات المدركة
نفسها او من ادراكاتها المتعلقة بالاشياء المنبعثة عنها بذاتها لذاتها موجبا بوجه
للاشياء بذواتها او بواسطة تلك الادراكات المتعلقة بها فان الشوق انما يكون
لفقد ما هو الملائم بالذات للفاعل فلا يوجد للمجردات العقلية فارادتها خالية عن
الشوق فالواجب تعالى لبراءته عن الكثرة والنقص ولكونه تام الفاعلية يكون
علمه بذاته في غاية العظمة والجمال والكبرياء والجلال عين ذاته وعين ابتهاجه
بذاته الذي منبع لجميع الخيرات ومن ابتهج بشيء ابتهج بجميع ما ينشأ عن ذلك الشيء
من حيث كونها صادرة عنه فالواجب تعالى يريد الاشياء لا لاجل ذاتها من حيث ذواتها بل
لاجل انها صدرت عن ذاته فالداعي له في ايجاد الاشياء انما هو عين ذاته وقد علمت في
مبحث الغاية ان كل ما كانت فاعليته لشيء على هذا السبيل كان فاعلا وغاية لذلك الشيء
فاذن كان علمه بذاته عين ذاته وعلمه بذوات الاشياء الصادرة عنه عين ذواتها
على قاعدة الاشراقيين فكذلك محبته لذاته عين ذاته وارادته للاشياء عين ذواتها
من حيث كونه مبدا لها وعين ذواتها بالعرض اي من حيث كونها ناشئة عن محبته

الذات فارادته للاشياء الخارجية اى مريدية لها عند هذه الطايفة هى كون ذاته
بحيث يفيض عنه صور الاشياء معقولة مشاهدة مرضيا بها عنده على نظام هو اتم
النظامات الممكنة خيرا وكمالا على ان تتبع صور الاشياء اتباع الضوء للمضئ وسبحانه
تعالى عز عن ذلك علوا كبيرا وعند رؤس المشائين القائلين بان علمه بنظام الخير
المقتضى لصوره زائدة على ذاته يكون عين تلك الصور فهو عين علمه عندهم و
اما ارادته لفيضان تلك الصور المتقررة فى ذاته على ما ذهبوا اليه فهى عين علمه
فانه عين علمه بذاتها فعلى اى تقدير ارادته للفعل عين ذاته لانه عين علمه بذاته
عين محبته لذاته المستلزمة لمحبته سوى ما ثبت فكما ان لعلمه مراتب فكذلك لارادته
ونفس وجود الاشياء الخارجية كما انها نفس علمه بها فهى نفس رضاه بها او لا مراد كونها
اشيرهم بقوله اما ارادته فلان كل ما هو معلوم عند المبدأ الاعلى وهو اى ذلك
المعلوم خير وغير مناف لمهيته فانه يفيض خيرا عن ذات المبدأ المقتضى لفيضانه
فذلك مرضى وهذا هو الارادة فى حقه كما علمت اما بيان ان كل ما هو معلوم له
خير فلان معلوماته مقتضياته فيكون خيرات لان الواجب تعالى فى غاية الشرف
والمجد فما يفيض عنه يجب ان يكون اشرف ما يمكن ان يوجد من شئ فان الفياض
المطلق والفاعل الحق لا يقتضى الاخس ويترك الاشرف بل يلزم من فيض وجوده
الاشرف فالاشرف كما اشار اليه المعلم الاول وبرهانه مذكور فى كتب صاحب
الاشراق والم تر يا عارف كيف ابدع اولا العقول الفعالة والجواهر المتعالية
عن المواد المتقدسة عن القوة والاستعداد ثم النفوس الكلية ثم الافلاك الفعالة
بتوسطها من مبدع الكل على وجه لا يعتريها نقص ولا قصور فى ذواتها ولا اعيانها
ولا فتور فى حركاتها عاشقة لاضواء القدس مطيعة لله تعالى ولها اليهم من كل جهة
للهيولانية فيها مدخل اشرفها واقضلها فلها من الاشكال افضلها وهى الكرية
من الحركات وهى الدورية الموجبة للحيوة والنطق كما علمت ومن الكيفيات المرئية
افضلها وهى الضياء والنورية وتشارك السابقين الاوليين من الملائكة
المقربين فى انها اعطيت فضلها بجوهرت وتقدست بهى اول امرها وبدو

فطرتها فاعطانها واشكالها والكيفيات المرئية التى تخصها والكمالات الممكنة
فى حقها الاخفى النسب مع حفظ نوعها ابدا فانها لم يمكن فى اصل الفطرة ان تعطى
الشئ الذى يتحرك اليه وهى السير عرض فى الاجسام واخسرها فان النسبة ابعد
الاعراض عن جوهر الشئ واخسها فالاجرام السماوية بلجملتها النقص فى اخس
الاشياء التى من شانها ان يوجد لها شيئا فشيئا ولا يمكن غير ذلك لان تجردها
عن الوضع ممتنع والا لكانت عقلا لا جسما وكذا الجمع بين الاوضاع لتضادها
فلا محة يحصل جزء فجزءا الى ما شاء الله تعالى ثم الموجودات الواقعة فى عالم التركيب فى
غاية الجودة ونهاية النظام لان نظامها متعلق بحركات الافلاك واوضاعها و
نظام الافلاك ظل نظام ما فى القضاء الالهى لما علمت ان الموجودات غير صادرة
على سبيل البخت والاتفاق كما ذهب اليه ذيمقراطيس ولا على طريق الجزاف كما توهمه
الاشعرية ولا عن ارادة ناقصة كارادتنا المحوجة الى دواع خارجة عن ذواتها
كما زعمه المعتزلة ولا بسبب الطبيعة التى لا شعور لها بذاتها فضلا عن شعورها بما
يصدر عنها كما ذهبت اليه اوساخ الدهرية والملاحدة والحاصل ان النظام المعقول
الذى يسمى عند الحكماء بالعناية مصدر للنظام الموجود وذلك النظام الموجود
محض الخير والكمال لبراءة المبدأ الاعلى عن النقص والشاين فهذا النظام الذى
على وفقه يجب ان يكون اتم النظامات الممكنة واكملها افضل ومن البراهين التى
سنحت لنا فى هذا الباب انه قد تبين وتحقق فى الكتب الحكمية كتحقيق بهمنيار و
اخوان الصفا طيق ما ذهبت اليه طايفة من متالهى الحكماء ومحققى الصوفية
ان لجميع العالم من العقول والنفوس والاجرام الفلكية والعنصرية البسيطة
والمركبة وحدة طبيعية شخصية فنقول اذا كان العالم بجميع اجزائه واحدا شخصيا
فلا يجوز ان يتصور نظام اخر بدل هذا النظام الموجود سواء كان فوقه تماما
وكمالا او فى مرتبته فى الشرف والخيرية لان ذلك المفروض لا يخلوا اما ان يكون
مثله بجامع هذا النظام تحت طبيعة واحدة نوعية او يكون وكل من الشقين
ممتنع فتصور نظام اخر مطلقا باطل اما الاول فلما تقرر انه لا يمكن ان يكون جوهرا

ولا عرض مخالف لجوهر هذا العالم الموجود ولاعراضه واما العقول والنفوس الكلية
وهيولاتها اليات الافلاك والهيولى المشتركة فكل واحدة منها صدرت من فاعلها
بجهة واحدة من الجهات الفاعلية اللازمة التي تقتضيها ذلك الفاعل بها لا بغيرها
بالذات بلا شركة من القابل واستعداده واعراضه المفارقة فلا جرم لا يمكن
غيره فكل ما وقع من تلك الامور في مرتبة من المراتب الوجود لا يمكن تصور وقوع
نوع اخر مباين لذلك النوع في تلك المرتبة فلا يمكن في شيء من المراتب من الانواع
الا ما هو الواقع فيه لا غير واما الجسم بما هو جسم فهو غير مختلف الحقيقة واختلاف
انواعها بامور لاحقة الجسمية المشتركة اذ ليس لها انواع بسيطة يكون جعل جنسها
وفصلها واحدا كالسواد مثلا واما الاجسام البسيطة فلانحصار منوعاتها من الصور
فيما صدرت من المبادي بحسب بعض جهاتها اللازمة اما مطلقا او بشرط من
السوابق بلا مدخلية الامور العارضة المفارقة فلا يمكن وجود غيرها واما
الاعراض ولولا مخافة التطويل لبسطت القول على التفصيل في عدم امكان نوع من
الاعراض خارج عما وجدت وتحققت من الاجناس العوالي وانواعها وانواع
انواعها ولكن فيما ذكرنا كفاية للمستبصرين وكذلك حكم انواع المركبات المعدنية
والنباتية والحيوانية وصورها النوعية لكونها للكيفيات المزاجية وقد ثبت
ايضا ان الطبيعة ما لم توقف على النوع الاتم في عالم التركيب شرائط النوع الانقص
بكمالها لم تدخل فيما هو اعلى منها وهذا المعنى معلوم بالوجدان في مراتب الجماد و
النبات والحيوان ولكن الطبيعة قد حصلت في المواليد جوهرا وعقلا مستفادا
هو افضل ما في الخليقة وخليفة الله في ارضه كما ان العقل الاول خليفته في سمائه
جملة عالم الابداع وبالارض جملة عالم التكوين فاذا لم يكن جوهر او عرض مخالفة
لهذه التي وجدت بالنوع فلو فرض عالم اخر يكون لا محالة موافقا لهذا العالم بحسب الماهية
ومخالفا له في امور عرضية فقد بطل ان يكون مخالفا له في النوع واما ابطال الشق
الثاني وهو كون المتصور من نظام اخر مماثلا للماهية مع النظام الموجود فلوجوه منها
ان العالم بجميع اجزائه اذا كان واحدا نوعيا غير مستجد باستعداد مادة وتغير قابل

اذ لا مادة

اذ لا مادة خارجة عن هذا العالم لكون مستعدا لقبول وجوده باستعداد
سابق وكل ما يكون كذلك يكون نوعه منحصرا في شخص واحد كيف وكل استعداد
ينتهي الى حركة فلكية لحركة مستقيمة وجهات الحركات محددها محيط الاجسام
ايضا لابد لحدوث الاستعدادات من حركة جسم يتحرك على الاستدارة حتى يكون
بسبب كثرة حركته المتكثرة بذاتها لان هويتها هوية التجدد والانقضاء والعدم وجبا
لتكثر الاشخاص في نوع واحد بالعوارض الطارئة لها من خارج اذ النوع ولوازمه ومقتضياته
لا يوجب التكثر لاطرادها واذا كان كذلك فلا يمكن وجود اجسام كثيرة محددة للجهات
في العالم حينئذ واحد وقيمه واحدة مع ما يتعلق به تاثيرا وتدبيرا وحلولا ومنها
ان وجوده حيث لم يكن مسبوقا بزمان يكون صدوره عن الباري لعنايته مرة واحدة
على سبيل الابداع والمبدعات نوعها منحصر في شخصها وقد بينا سابقا ان تعدد مجموع بعض
اجزائه في حدود انفسها لا يتابى في صدورها عن المبدء الاحدي الذات مرة واحدة
ومنها ان الفاعل لوجوده وهو ذات الواجب بلا جهة اخرى وحيثية اخرى ووحدة
العلة توجب وحدة المعلول ومنها ان تشخصه بذات الباري تعالى المتشخص بنفس
حقيقته كما هو راى اهل الحق وتشخص الممكن بنفس وجوده كما سمعت منا الايماء في
ما فهمنا اليه لان الموجودات الامكانية من مراتب تجلياته وشئوناته ومن انوار
عظمته واشعة كبريائه ومنها ان العلة الغائية في وجوده هي ذات المبدء الاعلى
فعلته بعينه وهي بعينها علة تامة وكلما هو غاية اجل الاشياء فهو في غاية الشرف
المتصور في حقه فهذا بيان ان ما صدرت عنه تفوضات لا يتصور كونها اشرف مما
وقع واما بيان كونها غير منافية لذات المبدء تعالى فلانها معلولة له تعالى اما بالذات
او بتوسط ما هو معلول له بالذات والمعلول لا ينافي ما هو علته بل يلائمه و
يوافقه واينما لا يكون في الوجود امر جزافي واتفاقي كما علمت بل لكل شيء غاية حتى لو
كان طبيعيا كغاية الحركة الحجر الى السفل او قسريا كالحركة الى فوق او اراديا كالفعل
الحيوان من حيث هو حيوان او كل ما يحدث فيحتاج الى سبب وينتهي في سلسلة
الاسباب الى مبدء واحد ومسبب يتسبب عنه الامور على ترتيبها وليس في الوجود

شيئ مناف لطبيعة علله واسبابه فالحركات المشاقة الغير المنتظمة بالقياس
الى طبيعة جزئية متلائمة منتظمة بالقياس الى طبيعة الكل وطبايع الاسباب
المؤدية اليها وكذا النغمات الغير المؤتلفة والاشعار الغير الموزونة بالقياس الى
النظام الكلي ووجود الاصابع الزائدة على خلقة الانسان غير طبيعي في جملة العالم
كذا الكل محمود واجل وان كان اضطراريا فهو بالقياس الى الاصل طبيعي وان لم يكن طبيعيا على
الاطلاق ولو تيسر لك ان تعلم كل شيئ باسبابه وعلله بان تخرج من هذه الهاوية
المظلمة مهاجرا الى الله تعالى وتترقى الى عالم الافلاك وما فوقها وما فوق فوقها الى
ان تعرف المبدأ الاول الحق معرفة ثم تتلوه من الملائكة العمالة بادل سببها ثم ما يليها
تحريكا وتدبيرا من الاجسام الفلكية مع لوازم حركاتها واثارها من الاسطقسات
ثم الامزجة والمزاجات التي توجبها الحركات وما يترتب عليها من الكائنات لرايت
جميع الاشياء حسنا عندك ملائما لديك وعرفت هذا المعنى بالوجدان كما تعرفه
الان بالبرهان المطلب الثاني في بيان جوده وعرفوه بانه افادة ما ينبغي افادته
لمن ينبغي لا لغرض ولا عوض وهذا التعريف يشتمل على التفصيل المشائين ويمكن
الاختصار على قولنا المعرف افادة ما ينبغي لا لغرض لان من افاد لمن لا ينبغي لم يكن
افادته ما ينبغي ومعلوم ان الغرض شامل للعوض عينا كان او غيره والجواد
الحقيقي ليس الا المبدأ تعالى فان غيره لو اعا انفعل الخير لغرض من الاغراض العائدة
اليه سواء كان ثوابا في الاخرة او نجاة من العقاب او مدحا او تخلصا من مذمة
او استكمالا للنفس وتشبها بالعالي او ازالة لمحبة ما هو في معرض الزوال او الرقة
عن الالم الذي يلحقه لرقة القلب لعلاقة او غير ذلك واما المبدأ الاعلى فيفيض
الخير بارادته على الممكنات بحسب ما يقبله كل احد من غير بخل ولا عوض اصلا كما قال
اما جوده فنقول الواجب لذاته اما ان يفعل بصدق وتقصد وسوق الكمال
او يفعل لانه اي فعله نظام الخير في الوجود فيوجد على ما ينبغي في الوجه الاحسن
لا لغرض وشوق الى كمال الحصول له بالايجاد والافادة والاول محال لما بينا ان
واجب الوجود ليس له كمال منتظر فان كان فعل الحصول مطلوب له لزم ان يكون

لرحالة

لرحالة منتظرة هف والقسم الثاني حق وهو انه يفيد وجود الاشياء على الوجه
الاتم لا لغرض وشوق يعود اليه فهو الجواد لا يقال لعل غرضه من فعل الخير ان يعود
الى غيره وهو ايصال كل مستحق الى مطلوبه قلنا ذلك الامر لو لم يكن وجوده اولى
عنده من عدمه لم يكن مقتضيا لفاعليته ومرجحا للفعل واذا كان كذلك فللغير
مدخل في تتميم كمال له لا يتحقق الا بحصول تلك الاولوية فقد علم ان الذي له الا ان
الخيرات من ذاته ليس الا علمه بوجوه الخير ومصالح الغير الذي هو عين ذاته وعين
ارادته للخيرات واما النقايص والشرور الواقعة في ضرب من الممكنات وعدم
وصولها الى كمالاتها المتصورة في حقها فهي لقصور قابلياتها ونقص استعداداتها
لا من قبل الفاعل الحق لا عن ذلك وقصور القابلية ينتهي اخر الامر الى لوازم الماهيات
الامكانية ومنبعها الامكان قال المعلم الثاني في التعليقات الاول تام القدرة و
الحكمة والعلم كامل في جميع افاعيله لا يدخل في افعاله الخلل البتة ولا يلحقه عجز و
قصور والافات والعاهات الطبيعية انما هي تابعة للضرورة او لعجز المادة عن
قبول النظام التام وتحقيق ذلك ان اسم الشر يطلق بحسب العرف العام على معنيين
احدهما ما هو عدم محض كالموت والفقر والجهل البسيط وامثالها فانها عدمات
محضة وهو على ضربين الاول عدم ليس في ذلك العدم بازاء الوجود الذي
مقتضى طباع الشيئ ولا مما يمكن حصوله من الكمالات والخيرات كقصور الممكن عن
الوجوب الواجبي والوجوب الذاتي وكقصور كل ما هو من العقول الفعالة
عن وجود متلوه وسابقه وقصور الجزء النفسي عن رتبة العقول وكذا الاجسام
عن النفوس والهيولى عن الجميع فالخير الذي يقابله منحصر في الواجب لذاته
الكمال المطلق والوجود الحق بلا جهة امكانية ومن عداه من الماهيات المعروضة
للوجود لا يخلو من شوب شرية وظلمة ما على تفاوت امكاناتهم على تفاوت
طبقاتهم في البعد عن ينبوع الوجود ومطلع نور الخير والجود فهذا الشر منبعه
الامكان الذاتي وان كان مختفيا تحت سطوع صبح الازل مستورا في ضوء كبريائه
الاول والثاني ما يكون عدم مقتضى الشيئ او ما يمكن حصوله له من الكمالات اللائقة به

وغيرها ولا يتصور هذا في غير الماديات فالابداعيات حيث يكون وجود كل منها
على اكمل ما يتصور في حقها لا يكون لها شرية بهذا المعنى اصلا وما عداها من الامور
المتعلقة بالمادة لا يخلو من شرية على تفاوت امكاناتها الاستعدادية بحسب تفاوت
مراتبها في التعلق بالهيولى فهذا الشر منبعها الهيولى ومنبع الهيولى هو الامكان
لانها صدرت من البارى لاجل جهة الامكان فيها فمنبع الشر فقط هو الامكان كما وقع
في عباراتهم والمعنى الثاني من لفظ الشر هو ما يمنع الشئ عن الوصول الى الخير الممكن
في حقه من الوجود او كمال للموجود كالبرد المفسد للثمار والحر المعفن لها والمطر المانع
للقصار عن تبييض الثياب والاخلاق المذمومة المانعة للنفوس عن وصولها الى
كمالها العقلي كالبخل والجبن والاسراف والسفاهة والجهل المركب وامثالها والافعال
الذميمة كالزنا والسرقة والنميمة واشباهها من الالام والاحزان والغموم وغير
ذلك من الاشياء التي معانيها وجودية ولكنها تتبعها اعدام فنقول اطلاق لفظ
الشر عند الحكماء على المعنى الاول حقيقة وعلى الثاني مجاز لان الشر الحقيقي لا
ذات له بل هو اما عدم ذات او عدم كمال لذات والبرهان عليه انه لو كان امرا
وجوديا فلا يخلو اما ان يكون شرا لنفسه او لغيره والاول باطل والا لما وجد اذ الشئ
لا يقتضي لذاته عدم ذاته او عدم كمال له كيف وجميع الاشياء طالبة لكمالاتها ومقتضية
لعدمها مع انه لو اقتضى كان الشر في ذلك العدم لا في نفسه وكذا الثاني لان كونه شرا
لغيره اما لانه يعدم ذلك الغير او لانه يعدم بعض كمالاته او لانه لو لم يكن معدما
لشئ اصلا لا لوجوده ولا لكمال لوجوده فليس بشر لذلك الشئ للعلم الضروري
بان كل ما لا يوجب عدم شئ ولا عدم كمال له فلا يكون شرا لذلك الشئ فاذا كان
كونه شرا لكونه معدما للشئ او لبعض كمالاته فليس الشر الا عدم ذلك الشئ
او عدم كماله لا نفس الامر الوجودي المعدم بل هو في ذاته من الكمالات النفسانية
او الجسمانية كالظلم فانه وان كان شرا بالقياس الى المظلوم كمال للقوة الغضبية التي كمالها
الانتقام وكذا الاحراق كمال للنار وشرية بالنسبة الى من يفقد به سلامته
فعلم ان الشر اما عدم ذات او عدم كمال لذات فالوجود من حيث انه وجود خير محض

والعدم

والعدم من حيث انه عدم شر محض فقد ظهرت بما ذكرناه صحة دعوى ما اشتهر
ان الحكماء ما صححوها بالقياس بل اكتفوا فيها تارة بمجرد استقراء غير تام والتجأوا
تارة اخرى الى انها ضرورية وما ذكروه من الامثلة لايضاح ما ربما اشتبه على بعض
الاذهان ثم انك قد علمت ان الشر الذي هو بمعنى العدم منه ما هو لوازم المهيات التي
لا علة لها ومنه ما لا يكون من هذا القبيل بل قد يلحق المهيات لا من ذاتها فلا محالة لا بد له
من علة وسبب فكلامنا ليس في الشق الاول الذي لا علة له اذ من المعلوم انه ليس
للمهيات في كونها ممكنة ولا في حاجتها الى علة توجدها سبب كالنقص الممكن عن الواجب
بذاته ولا لتفاوت مراتب هذا النقصان في المهيات علة بل انما ذلك لاختلاف المهيات في
حدود ذاتها لا لامر خارج عنها كيف ولو كان النقص في جميعها متشابها لكانت المهيات
مهية واحدة بل الكلام فيما هو من القسم الاخر وهو عدم ما هو من الامور اللائقة على
مقتضى النوع كالجهل بالفلسفة مثلا للانسان فان ذلك ليس شرا لاجل كونه انسانا
بل هو شر لاجل انه فقد لما اقتضاه شخص مستعد له مشتاق اليه لا من حيث انه انسان
بل من حيث انه وجد فيه هذا الاستحقاق والاشتياق الذي لا صلاح في ان يعم وهذا
الشر انما يوجد في الاشياء على سبيل الندرة والشذوذ فكل ما يوجد فهو اما خير محض
بالمعنى الثاني او خيره اكثر من شره واما ما يكون شرا محضا او مستوي الشرية او متساوي
الطرفين فما لا وجود له اصلا حتى احتيج فيه الى منشا ومبدا اخر سوى واجب الوجود
بالذات الذي هو خير محض لا يوجد منه شر اصلا كما توهمه كفرة المجوس فكل واحد من
القسمين المذكورين اولا من افراد الخير لان ترك احدهما شر محض وترك الاخر
شر غالب فيجب صدورهما عن الواجب بالذات مفيض الخيرات مثال القسم الاول عالم
العقول وعالم الافلاك اذ هما مبرآن من الشرور والفساد الناشئين من منبع
التضاد ومثال القسم الثاني الاخر عالم العناصر الموجب للشرور على الوجه النادر
ولو لم يوجد عناية المبدأ وحكمة الجواد اياها لاجل انه تركت خير كثير لشر قليل و
ذلك شر كثير كما عرفت وذلك ايضا انما يكون لاجل النفع في اشياء اخر لو لم يخلق لم يلبس
سربال الوجود وقصر رداء الجود وبقي في كتم العدم عوالم كثيرة وبقايا مهية عفير

هذه الحيثية يكون ذلك الشر القليل مقتضيا بالذات كيف ولو لم يكن في عالم
العناصر تضاد وتفاسد فمن اين يحصل الفعل والانفعال والكسر والانكسار حتى
ينتقل الهيولى من صورة الى صورة ومن حالة الى حالة حتى تبلغ الى غاية من كمالها
تقبل العقل المستفاد الذي يضاهي الملكوت الاعلى في الشرف والكمال والاحاطة بالمعقولات
والتخلص عن الزوال مع ان امثال هذه الوقايع والافات لازمة في الطبايع من
مصادمات وقعت بين سكان عالم الظلمات دون الالتفات اليها من المبادي العالية
والمفارقات وجود كل من الجزئيات منوط بسلسلة من الاسباب يلزم من حلها
عدمها وهو اعظم عظم خلل في نظام الخير فان وجد نوع لنفسه بعض اشخاص نوع
اخر فانما يعدها شرا من يظن ان العالم الاعلى تعظيم الامور ما خلق الا لاجل الانسان
وهذا جهل محض كيف ولا غرض للعالي في السافل ولا التفات الذي خلقت هي
ولا ابالي وهؤلاء للنار ولا ابالي وليس ان الباري مستقل الذات كما توهم الاشعرية
بايجاد القبايح والمفاسد وتمكين الظلمة والمشركين في افعالهم وعقايدهم والبقاء
الدولة الجابرة ونشر السياسات الدموية واهمال الاطفال عن حضانتهم وضياعهم بلا ما
بينهما واذلال و وفتح حال الجهل الى غير ذلك من الوقايع وقد قال الغزالي رحمه الله ومادبك بطلانه
للبعيد بل اصل توابع لقضائه وقدره ولوازم مقادير كات كلية لاغراض علوية مقدسة
بحيث انها وانزلت في عالم امرنا كما قال الله تعالى وكل شيء عنده بمقدار وان من شيء الا عندنا خزائنه
وما ننزله الا بقدر معلوم على ان جميع اسباب الشر انما توجد تحت كرة القمر في بعض
جوانب الارض حالة هي حقيرة وبالنسبة الى الافلاك المقهورة تحت ايدي النفوس
المطهرة تحت اشعة العقول الاسيرة في قبضة الرحمن ولا نسبة لها الى جناب الكبرياء
الباهر سبحانه على الضياء ثم اصابة الشر في هذا الموضع انما هي لبعض الاشخاص و
في بعض الاوقات والانواع محفوظة واما بالقياس الى النظام الكلي فلا شر اصلا اذ
قد عرفت ان هذا النظام شريف فاضل وجميع ما وقع طبيعي بالقياس اليه والطبيعي
للشيء لا يكون شرا له اصلا فقد تحقق وتبين بالبرهان الساطع ان كل ما اقتضته حكمته تعالى
وقضيه كان حسنا وخيرا ومن ظن انه شر كان خلل في عقله وقصور في فهمه فلا شر في

النظر الا وهو

النظر الا وهو خير من جهات اخرى لا يعلمها الا منشاها وموجدها فان تقوية
الشر مع اشعة شمس الخير لا ينقصها بل يزيدها بهاء وجمالا وضياء وكمالا كالشامة
السوداء على الصورة المليحة البيضاء تزيدها حسنا واشراقا وصباحة فسبحان الله
من تقدست كبرياؤه عن تقصير الافعال وتقويم الامثال والاشكال وجل جنابه عن
توهم هذا الخيال المحال ثم لا يبعد ان يذهب على بعض الاوهام العامية ان الفاعل
للكل اذا كان مختارا فله ان يجعل اياما شاء من الخيرات والشرور فلا يمتنع عليه شيء
فهذه الابحاث ساقطة على هذا التقدير فنقول قد علم ان اختياره تعالى يرتفع عن
هذا النمط الذي تصورون ولا يمكن ان يكون ارادته متساوية النسبة الى شيء و
مقابله بلا داع ومصلحة انما كان ذلك راي جماعة قصرت افهامهم عن درك حقايق
الاشياء وكيفية ارتباطها بالمبدأ الاعلى جل كبرياؤه فارتكبوا كثيرا من المحالات الناشية
عن عقيدتهم الفاسدة من جملتها تجويز الترجيح من غير مرجح ونفي اللزوم في شيء من
الاشياء وتجويز كل قبيح من الله تعالى ولم يتفطنوا انه على تقدير ان لا يكون امور العالم منوطة
بقوانين كلية مضبوطة بل يكون بارادة جزافية كما ظنوا لم يكن اولياء الله واحباؤه و
خلص عباده ممتحنين بالمحن الشديدة وتسلط الاعادي عليهم مدة مديدة بل كان ينبغي ان
جمع لهم بين النعمة في الاخرة والسلامة في العاجل واسخف من ذلك ما قال بعضهم
من الفلاسفة لما قالوا بالايجاب والجبر في افعاله تعالى تخوضهم في هذا البحث من جملة
الفضول لان السؤال يلزم عن صدورها لخير وان كصدور الاحراق من النار لا ينفك
عنها لذاتها وجوابه بعد تسليم هذا افتراء على هؤلاء العظماء القائلين بكون ذات
الواجب تعالى من فرط الاختيار عين الاختيار بل ذوات الاشياء الصادرة عنه معقولة
عين مرتبة من مراتب ذاته تعالى ورضاه كما عرفت ان بحثهم عن كيفية وقوع الشر في هذا
العالم الاجل ان الباري تعالى خير محض بسيط عندهم ولا يجوزون صدور شر عنه لا جهة
شرية فيه اصلا فيلزم عليهم في بادي النظر ما ذهب الثنوية وعبدة الى اثبات مبدئين
احدهما مبدأ الخيرات والاخر مبدأ الشرور فقالوا لازالة هذه المفسدة ان الصادر
عنه تعالى ليس شر بل الصادر عنه تعالى اما ما يتراءى بالحقيقة عن الشرور جاما ما يلزمه

شر قليل بالاتفاق ومنبعه الهيولى الى منبعها الامكان وكلا القسمين من افراد
الخيرات بحسب صدورهما عن الخير الحقيقي وغير ما ذكر من اقسام الشر غير موجود فلا
يقتضي مبدأ اصلا كما مر وقد تفاخر ارسطو بذلك الكلام في دفع شبهة الثنوية
قيل لو كانت الشرور الواقعة في هذا العالم كالجهل والكفر وامثالهما بقضائه تعالى
يجب علينا الرضاء به لان الرضاء بما يريد الله واجب كما في الحديث القدسي من لم
يرض بقضائي ولم يصبر على بلائي فليخرج من ارضي وسمائي وليعبد ربا سواي
ولا شك ان الرضاء بالقبيح قبيح كما قرر والرضاء بالكفر كفر فكيف التوفيق بين هذين
الحكمين ومما اجيب عنه على الفرق بين القضاء والمقتضي بان الواجب الرضاء بالقضاء
لا بالمقتضي والكفر وامثاله مقضي لا قضاء محصل ان الانكار والمتعلق بالمعاصي و
القبايح انما هو باعتبار المحل وباعتبار الفاعل فان الاتصاف بالكفر منكر لا خلقها
وايجادها والرضاء انما يتعلق بالايجاد الذي هو فعل الله تعالى ليس بشيء لما علمت
ان جميع الاشياء من مراتب قضائه لكونها معقولة له حاضرة اياه وان الفرق بين
القضاء والمقتضي باعتبار بل الحق في الجواب انه يفرق بين القضاء بالذات وبالعرض
بين القضاء بالعرض كما عرفت فالمامور به هو الرضاء بالقضاء بالذات وهو الخيرات
كلها والمنهي عنه هو الرضاء بما يتبع القضاء بالذات على سبيل الاستجرار واللزوم
وهي الشرور اللازمة للخيرات الكثيرة وهذا ايضا اذا لم تعتبر من هذه الحيثية بل ينظر
اليها بالذات وبالقياس الى هذا الشخص الجزئي الموصوف به واما اذا اعتبر كونها متضمنة
للمصالح والحكم الكلية بالقياس الى النظام الكلي فلا شر اصلا لان هذا الترتيب
من لوازم الوجود والايجاد ولعلك تقول ان اكثر افراد الانسان الذي هو اشرف
انواع القسم الاخير يغلب عليهم الشرور فان مناط تحصيل السعادة والشقاوة
الاجلتين اللتين تحصر بالقياس اليها السعادة والشقاوة العاجلتين للانفس
انما هو باستعمال قواها الثلاثة النطقية والشهوية والغضبية لاكتساب ما ينبغي
ان يكون بحسبها من الحكمة والعفة والشجاعة والغالب كما ترى على اكثرهم اضداد
هذه الامور اعني الجهل وطاعة الشهوة والغضب فيلزم كونهم من الاشقياء والاشرار

لا سيما في

لا سيما في الاجل فاعلم ان الجهل الذي لا نجاة معه في الاخرة هو الجهل المركب الراسخ
المضاد للعلم اليقيني وهو نادر كوجود اليقين الذي يوجب حظا وافرا من السعادة
واما الجهل البسيط الذي لا يضر في المعاد فهو عام فاش في نوع الانسان وكذا حال
القوتين الاخيرتين فالبالغ في فضيلة العقل والخلق وان كان نادرا اشد بعدا الرذيلة
فيهما لكن المتوسطين على ما بينهم اغلب واوفر وهم اليهم الطرف الاعلى صار اهل
النجاة غالبة عظيمة وقد شبهت الحكماء حال النفوس في انقسامها الى هذه الاقسام
بحال الابدان في انقسامها الى البالغ في الجمال والصحة ومتوسط وهو الاكثر و
القبيح السقيم وهو اقل من المتوسط فضلا عن مجموع القسمين فاذن قد ثبت ان
الشر ليس بغالب على ان الحكم المجزوم بان رحمة الله لا تشمل الا قليلا من قليل من عباده
مشكل وقد قال تعالى ورحمتي وسعت كل شيء فسأكتبها للذين يتقون فانه يدل
على اشتراط الجميع فيها مع زيادة تخصيص لاهل الدرجة العليا ثم كما ان تقول من جملة
المقدمات المكشفة ان كل ما يجوز حصوله من الواجب تعالى فيجب وقوعه لعدم البخل و
المنع هناك فقد كان جايزا ان يصدر عنه تعالى خير محض مبرأ عن الشر اصلا
لكنا نجيب ان هذا واجب في مطلق الوجود لا في كل وجود فقد وجد على الوجه المذكور
فلو لم يوجد لا يخلو عن شر ما لكان الشر اعظم فان عدت وقلت لم اوجد قسم الثاني
بلا نقص وافة قلنا وان لم يكن هو هو ويرجع الى القسم الاول وقد وقع الفراق
من وجوده ولو كانت الماهيات كلها برية من الشر والنقص اللازم لها لكانت ماهية
واحدة فاذن من المحال ان تكون النار نارا ولا يوجد لها لازم النارية من احراق ثوب
لا قيمة له الا ان لا يكون الثوب ثوبا بل شيئا اخر لا يحرقه النار او لا يكون النار نارا
وان اشتبه عليك بعد هذه المباحث انه لما كانت الافاعيل البشرية من الفضايل
والرذايل والطاعات والمعاصي وبالجملة الخيرات والشرور كلها مقدرة مكتوبة علينا
قبل صدورها مجبورين فيها فلم ذا نعاقب من ابتلاه القدر بارتكاب الخطيئات
واقتراف الشهوات فاعلم ان العقاب على المعصية ليس لان الاول المتعالي عن سمات
الحادثات يستولي عليه الغضب ويحث الانتقام بل النفوس انما تنبعث عليها

الثواب والعقاب بينات ساقها اليهم الفقه والثواب والعقاب من لوازم الاعمال
الواقعة منا من قبيل ثمراتها ولواحق الامور الموجودة فينا وتبعاتها فالمحاذاة تقرب
ما كتب علينا في القدر وابرازها اودع فينا وغرز في طباعنا بالقوة كما قال سبحانه
سنجزيهم وصفهم وان جهنم لمحيطة بالكافرين فمن اساء عمله واخطأ في اعتقاده فانما
ظلم نفسه بظلمة جوهره وسوء استعداده فكان اهلا للشقاوة في معاده ولعلك
لاعتيادك بالمجادلات الكلامية والخطابيات الجمهورية تضطرب فتقول وترجع فتقول
ان ما حاول الفلسفي انه يقيم للشرور والقبائح الكائنين في الوجود مقدمة يجلب
اليه عز وجل الى عباده فقال ان ههنا ما هو صلاح وخير بالنسبة الى النظام الكلي
الامر العام وما هو كذلك بالقياس الى النظام الجزئي والامر الخاص واذا تعارضا فلا بد
من تقديم صلاح العام واهمال جانب الجزئي كمن قطع عضوا اصابته سم الحية لصلاح
ونظام الكل وجعل كل شر وضر حقيقين لاحاد الناس واجبين في النظام الكلي فهو
فاسد من وجهين احدهما انه يلزم عنده ان رب العباد فاتهم وهاجرهم وهاجمهم
بالمصائب والنوائب تقديما لغيرهم عليهم وهذا مما يسوءهم جدا ويسيء ظنهم بربهم
لان عناية كل شيء مصروفة الى نفسه قبل كل شيء فاذا راى به يؤثر غيره عليه ويتعبه
بنصب وعذاب لاجله يأس من رحمته وقدم على عبوديته واي فائدة له في ان يكون
ذلك الشيء خيرا فانه وان كان خيرا فهو خير لذاته لا له لان مقتضاه مصائبه وآفاته
وجاء في المثل عنك خير من سمين غيرك والوجه الثاني انه ادام ربهم عاجزا مضطرا
اذ ظن انه لا يجد سبيلا الى صلاح الانام واقامة النظام الا بالحال الفرعي هذا
العاجز المسكين فما له ان يعبد ربا عاجزا فانه لا يعبد ربه الا لانه يجد نفسه عاجزا فقيرا
فيلتجي الى اقوى عزيز فاذا كان هو عاجزا مثله فقد فر من العجز الى العجز تعالى الله
عما يقول الظالمون علوا كبيرا فنقول في جوابك بمثل ما قال الشاعر هون على بصري
ما شق منظره فانما لحظات العين كالحلم فاصبر بها ابا لبيك القراد وفاتت
السكينة والوقار قلت اول من ذاق هذا المقام واسفر من هذا الكلام ثم اسمع
ما تشفيك من غيظك ويكفيك في ازالة ريبك فاعلم ان الطاعة كل هيئة تقتضيها

ذات

ذات الانسان لو خلت عن العوارض الغريبة فهي من الفطرة الاولى التي فطر الله
عليها العباد كلهم والمعصية كل ما يقتضيه بشرط عارض غريب فهي تجري مجرى المرض
والخروج عن اعتدال الطبيعة فيكون ميل الانسان اليه كشهوة التي هي غريبة بالنسبة
الى المزاج الطبيعي لحدث الاحداث مرض منحرف عن المزاج الاصلي الجبلي وقد ثبت في
الحكمة ان الطبيعة لسبب عارض غريب يحدث في جسم المريض مزاجا خاصا يسمى مرضا
كما ان الصحة ايضا من الطبيعة على قياس الحركة الطبيعية الحاصلة من الطبيعة في ذاتها
والقسرية الحاصلة الحاصلة بسبب القاسر فيكون من الحالتين ملائما لها في وقت
مخصوص لان حالة القسر مطبوعة ايضا من وجه وقد ورد في الحديث القدسي اني
خلقت عبادي كلهم حنفاء وانهم اتاهم الشيطان فاجتالهم عن دينهم فالطاعة
هي الحنفية التي تقتضيها ذواتهم لو لم يمسهم ايديها قد مست عليهم فطرتهم الاصلية
فانقضوا اشياء منافية لهم متضادة لطبعهم عن البهي الالهي من الهيئات الظلمانية
ونسوا انفسهم وما جبلوا عليه فاحتاجوا الى رسول مبلغ من الله يتلو عليهم
الايات ويسئلهم بذكرهم عهد ذواتهم من الصلوة والصيام والزكوة وصلة
الارحام الى غيرها من الطاعات والخيرات ليعودوا الى فطرتهم الاصلية وليصير فعل
الخيرات والعبادات طبيعيا لهم بلا كلفة ومشقة كما اشير اليه بقوله تعالى وانها لكبيرة
الا على الخاشعين وهم الذين باشرت انوار الحق نفوسهم حتى خشعوا لها فان
الله اذا تجلى لشيء خشع له ثم هذا المرض الذي عرض لذواتهم والحالة المنافية التي
قامت بهم لولا ان وجدوا من ذواتهم قبولا لعروضها لهم ورخصة في لحوقها بهم لم
يكونا يعرضان لهم ولا يلحقان بهم فان كان مما تقتضيه ذواتهم ان يلحقهم امورا
منافية متضادة لجواهرهم فاذا لحقتهم تلك الامور اجتمعت فيها جهتان وهي الملائمة
والمنافية اما كونها ملائمة فلان ذواتهم اقتضتها واما كونها منافية فلانها اقتضتها
على ان يكون منافية لهم فلو لم تكن منافية لم تكن ما فرضناه مقتضيها بل امرا آخر
نظرت في السموم الذي تفعل طبيعته في بدننا الذي قلت رطوبته بسبب الحرارة
توجب فساده والى طبيعة الادوية التي تقتضي يبوسة حافظة لاي شكل كان حتى

اى [illegible] الشيطان اى استحوذ

صارت ممكنة للشكل القسري المنافي لكره ويتها الطبيعية ومنعت عن العود اليها

فعروض ذلك الشكل للارضية لكونها مقسورة من وجه مطبوعة من وجه فلابد من

عند عروض مثل هذا المنافي ملذة متالم سعيد شقي ملتذ ولكن لذاته المه سعيد

ولكن سعادته شقاوته وهذا عجيب جدا ولكنا اوضحناه لك ايضا حالم يبق معك

فيه شك فمهما سمعت الله عز وجل يذكر هؤلاء بالبعد والشقاوة فهم اشقيا

سعيد ولا شك في ذلك ومهما سمعته عز وجل يثني عن خلقه كله بالحسنى والبهاء

ويذكر نفسه بالرحمة التي وسعت كل شيء فاعلم انه بالنظر الى الجهة التي تقتضيها التي نبهتك

عليها ان ذواتهم لولم تستدع عروض العذاب لم يكن يفعل بهم ذلك فان الله تعالى لا يؤذي

احدا الا ما نولاه عدلا منه ورحمة فاذ عرفت باجيبي و فعك الله تعالى ان تخشى كل

سم تريانا قادرقيل كل عشر رحمة وهي الرحمة التي وسعت كل شيء فخلق الله تعالى كل خلق

ممكن على ما اختاره لنفسه كما ورد في الكتاب بالحق ومن يشاقق الرسول بعد ما

يتبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيرا

وقد ورد في الخبر في سفر يوم القيمة موقوفا عن ابن مسعود ان الله عز

وجل ينزل في ظلل من الغمام من العرش الى الكرسي فينادي مناد ايها الناس الم

ترضوا من ربكم الذي خلقكم ورزقكم وامركم ان تعبدوه ولا تشركوا به شيئا

ان يولى كل ناس منكم ما كانوا يتولون ويعبدون في الدنيا اليس ذلك عدلا

من ربكم قالوا بلى قال فينطلق كل قوم الى ما كانوا يعبدون ويتولون في الدنيا

ويمثل لهم اشباه ما كانوا يعبدون الحديث بطوله اقول وكما يتولون في الاخرة ما تولوا

في الدنيا فانما يتولون في الدنيا ما تولوه في الازل فان كان لك لا شك في ذلك فتأمل

قوله تعالى انا عرضنا الامانة على السموات والارض والجبال فابين ان يحملنها واشفقن

منها وحملها الانسان الاية لتعلم ان الله عز وجل لا يحمل احدا الاشياء قهرا وقسرا لم

يعرضه عليه فان تولاه تولاه وان لم يحمله وهذا محض الرحمة والعدالة فان قلت

ليس تولية الشيء ما تولاه مطلقا عدلا بل حيث يكون التولي عن رشد وتبصر فان

السفيه قد يختار لنفسه ما هو شر بالنسبة اليه لجهله وسفاهته فلا يكون توليته

السفها باه علا ورحمة بل ظلما وجورا وانما العدل والرحمة في ذلك منعه اياه

فان هذا التولي الذي كلامنا فيه ليس تولي الشيء الشيء بعرضه من خارج حتى يرد

عليه القسمة الى الخير والشر فان ما يختاره السفيه انما يسمى شرا لانه مناف لذاته

فلذاته اقتضاء اول متعلق بمقتضى ذلك الامر المستولى له فذلك هو الذي اوجب ان

سيما ذلك شرا بالنسبة اليه واما الاقتضاء الاول فلا يمكن وصفه بالشر لانه لم يكن

قبله اقتضاء يخالفه فيوصف بانه شر بل هو اقتضاء الاولى الذي يكون على حد

كان لان الخير هو شيء ليس الا ما هو موثر عنده ذاته بذاته ويقتضيه ذاته والتولي

الذي كلامنا فيه هو الاستدعاء الذاتي واللسان الوجودي الفطري الذي سال به

الذات المطبعة السامعة لقول كن الداخلة امتثالا في الوجود ولذلك لم يكن ليس

قسرا لان الله غني عن العالمين ولا حاجة له في وجودهم ليجبرهم بل امر اذن واعطاء

لانه مسبوق بسؤال الوجود فكانه قال لربه بلسان ماهيته ائذن لي ان اخلق على ما

هو الوجود فقال الله تعالى كن اي ادخل حضرتي فقد اذنت لك كما حكى الله عز وجل

عن عيسى على نبينا و عليه السلام اني اخلق لكم من الطين كهيئة الطير فانفخ فيه فيكون طيرا باذن

الله فلولا سبق السؤال الذاتي عن الطائر ان يكون لم يسم ذلك اذنا ومعنى امره جل

تبارك اسمه امر قسر وكره فذلك ايضا نفراعة من المامور واستدعاء فطري

من طبعه ورحمة من الله ليذيقهم من مكنون يطفيه اولا فانعم الحبيب فانظر قبل

بالسماء والارض من لذيذ الخطاب في قوله عز وجل ائتيا طوعا او كرها من مشاهدة

جمال القهر ما طرب به السماء بارقصها حتى بعد في ذلك الرقص والنشاء وغشى

على الارض لقوة الوارد فالقيت مطروحة على البساط وسريان لذة القهر فيهما

ومشاهدة لطف الجلال هي التي سلبت افئدتهما حتى قالا بقول الواحق ذي الجنحين

اتينا طائعين فانهم فهم حق تبطرا منهم شعر بفيتري في الملائكة

بلسان الشرع وهي العقول المجردة بلسان الحكمة والانوار القاهرة بلغة الاشراق

والسرادقات النورية بعرف الصوفية وقد يطلق الملائكة على غيرها ايضا

كالمدبرات العلوية والسفلية من النفوس والطبايع ولما كانت العقول

موضوعات العلم الالهى كان من الواجب ان يبحث عنها فى القسم الثالث المعقود له
البحث عن الامور الالهية بعنوان الموضوعية وان علم وجودها فى المباحث الاخرى
بعنوان المحمولية فان صاحب العلم الطبيعى الباحث عن احوال الاجسام الطبيعية
من جهة تغيرها كثيرا ما ينجر بيانه فى تعليلاته وتعليلاته فى احوالها الى وجود مفارق
عقلى كما فى بحثه عن المبادى حركات الافلاك وغاياتها وكما فى بحثه عن شىء يخرج
به العقل الهيولانى الى العقل بالفعل وكبحثه عما به تصير الاجسام الاعراض المحسوسة
التى هى معقولة بالقوة معقولة بالفعل لان ما يكون بالقوة فى العاقلية والمعقولية
لا يخرج الى الفعل فى شىء منها الا بمخرج يكون عاقلا ومعقولا بالفعل دفعا للدور
والتسلسل وليس هى الاجسام او ما هو لا مفارق عقلى ليس هو الواجب بوحدته وكثرة
هذه الافاعيل وقد علمت ان الشئ قد يكون محل الوجود فى نفس متعلقها ويجب البحث
الرابط متاخرا فيها لاعتبار يجوز كون شى موضوعا فى علم ومحمولا فى اخر فيجوز كونها
مما عليها البرهان اللمى فى علم يبحث فيه عن احوالها وان فى علم يبحث فيه عن احوال
معلولاتها سواء كان طبيعيا كما ذكرنا او الهيا كبحث التلازم بين الهيولى والصورة
المادى الى اثبات مقيم عقلى للهيولى مع توارد الصور عليها وبالجملة فقد يطرأ البرهان
فى اثباتها فى كثير من المواضع مثل ما ذكره الحكيم فى كتاب البراهين وهو كقولنا
كل جسم متولف فله مولف ويشتمل هذا الفن على فصول اربعة
فى اثبات العقل اى اقامة البرهان عليه والتصديق به كما اشار اليه بقوله وبرهانه
ان الصادر عن المبدأ الاول انما هو الامر الواحد لانه اى المبدأ الاول بسيط احدى
اذ التركيب والتكثر منافيان للواجب بالذات على ما مر فالمبدأ الاول بسيط
ليس فيه تعدد حيثيات وجهات وكل بسيط شانه هذا لا يصدر عنه الا امر واحد
فالواجب لا يصدر عنه فى المرتبة الاولى الا شىء واحد وقصور الكثير لا لذاته تعالى عن ذلك
هو بلغ ليس بقصور فى قدرته تعالى عن ايجاد ما او لنجد حاشاه عن ذلك لانه كامل الذات
تام الفيض جل عن القصور والبخل بل هو الفاعل المطلق فى جميع الاشياء وابداعها
وليس لغيره الا تهية الاعداد اذ لكثير جهات الافاضة والايجاد دون الاجادة والاعداد بل القصور

الكثرة

الكثرة والجسمية غير ممكن ان يكون اول من صدق فرع باب الفيض الابداع وقرع
فاتحة كتاب الافاضة الجود على الماهيات والطبائع كما قال الشيخ الرئيس فى الحكمة
ليس فى طباع الكثرة ان يكون معلولا فى القوة الجسم ان يكون مبدعا فنقول كون
الواحد الصادر من المبدأ الاول اما ان يكون هيولى او صورة او عرضا او نفسا
او عقلا وعدم تعرضه الجسم معلوم لانه كثير اما على طريقة المشائين فظ واما على طريقة
غيرهم فلتركبه من الجواهر المحصلة من الجواهر الذى هو الجسمية والهيئات التى يتحصل
بها نوعا او شخصا والشئ ما لم يتحصل لم يوجد ولا جائز ان يكون هيولى لعدم تقومها
فى نفسها لانها لا تقوم بالفعل بدون الصورة بل تقومها بالصورة كما سلف فلو كانت
متقدمة على الصورة بالذات لكانت علة لها وهو محال ولعدم جهة فاعلية فيها
لتكون علة لما بعدها لتقدمها عليها بالطبع فلم يكن الهيولى اول الصوادر ولا جائز
ان يكون ذلك الصادر الواحد صورة نوعية او جسمية لانها لا تتقدم بالعلية على
الهيولى لعدم استقلالها فى تاثيرها للهيولى لاحتياجها فى تشخصها وقبول اعراضها
المشخصة اليها بل هى شريكة لمقيمها الواحد من الصورة كما مر فى صدر الكتاب ولا جائز
ان يكون الصادر اولا عرضا لاستحالة وجوده قبل وجود الجوهر الذى يقوم به
ذلك العرض لان ذلك الجوهر شرط لوجوده وصفاته وقد تقدم كما سبق ليس قائمة
به لتكون هى اول الصوادر ولا جائز ان يكون اول المبدعات نفسا لان النفس
فاعلة قبل وجود الجسم لان الصادر اولا علة لوجود ما بعده فلو كانت النفس
اولا لكانت علة لما بعدها فيلزم كونها فاعلة بدون الجسم وهو محال اذ النفس
هى التى تفعل بواسطة الاجسام قال الشارح الجديد لا نم ان الواجب واحد من
جميع الوجوه بل له جهات اعتبارية كالسلوب فيجوز ان يكون تلك الجهات شروطا
لتاثيره فيتعدد اثاره كما جوزتم تعدد اثار المعلول الاول لتعدد جهاته الاعتبارية
وايضا لا نسلم ان النفس لا تفعل الا بالاجسام بل قد تؤثر بدونها او بغيرها فى
العادات كالمعجزة والكرامات والسحر هذا القيل على ما هو جوابه فان قيل
فيكون مستغنية عن المادة فى الذات والفعل ولا نعنى بالعقل الا هذا قلنا العقل

هو الجوهر المستغني عن المادة في ذاته وجميع افعاله والمحتاج الى المادة في بعض افعاله
لا يكون عقلا بل نفسا فلم لا يجوز ان يكون الصادر الاول هو النفس ويكون ايجادها
في اول المرتبة بدون الة افعل اما الجواب عما ذكر اولا فهو ان سلوبية الاشياء عن
الواجب لا يتحقق مفهوماتها الا بعد تحقق الامور التي يحكم عليها انها مسلوبة عن الواجب
او عليه نعم بانه مسلوب عنه تلك الامور اذ صدق السالبة وان كانت تحصيلية عدولية
انما يتحقق لوجود موضوعها باحد الانحاء اذ هنا او خارجا كما حقق في مقامه والحاصل
بينهما لا تنافي اعمية موضوع السالبة عن موضوع الموجبة من حيث ان الموجبة تقتضي
وجود الموضوع دون السالبة ان هذه المساواة باعتبار طبيعة الحكم تعلق
باعتبار طبيعي الربط الايجابي والربط السلبي حيث ان ثبوت شيء لشيء يستدعي خصوصية
ثبوت المثبت له وسلب شيء عن شيء لا يستدعي خصوصية ثبوت المسلوب منه
بل باعتبار اصل الحكم بحيث ما لم يكن الا ذات احدية لا يتصور شيء من المسلوب عنه
كان او تحصيليا واما الجواب عما ذكره ثانيا فبان النفس من حيث كونها نفسا لا تخلو
من نقص قوة في الالم تكن متعلقة ببدن خاص يكون موضوعا لتصرفاتها وافعالها
وان لم يكن موضوعا لوجودها فما دامت القوة باقية فيها لا بد وان يكون تعلقها
بالبدن باقيا حتى انها اذا تخلصت من جميع الوجوه الممكنة صارت عقلا محضا لم يكن
لها ما ينقص جوهرها ويخرجها عن الاستقلال بوجودها وبالاكتفاء بذاتها
في تاثيراتها اذ النسوخ واللحوق من خواص الماديات وفي عالم الملكوت المرتبة لا
يكون شيء جامعة او ضعفه مع كمال فكل ما انخرط في سلك الملكوت بقي لا يتخطى عن تلك
المرتبة ونفوس الانبياء والاولياء وان كانت في غاية الاتصال المتصور في حق النفوس
ما دامت كونها نفوسا بعالم القدس والعظمة والجلال ومع ذلك اتصال صدور عنهم
الا ان الغريبة والاحوال العجيبة لكن لم تخل تلك النفوس القدسية عن شائبة تعلق
بالاجرام ومن نسبة ما وضعية لابدانهم بالقياس الى ما يعتبرون فيه وما يطلبون
بذلك العالم اتصالا كليا بالانسانية تعلق بعالم الوهم والخيال الذي الشبح والمثال
التي لا يتحقق الا بالمادة والاجسام لكونها متساوية النسبة في التاثير الى جميع الانفعال

والاوضاع

الاوضاع والامكنة والازمنة ولا تختص نفس منهم بالانحصار في تعلقها ببدن مخصوص بل
غير بايس لما كان وجود الصادر الاول واسطة لصدور ذوات مجردة بالحقيقة من محركات
للافلاك في حركاتها واسبابا لاخراج كمالاتها عن القوة الى الفعل وبديهة العقل شاهدة
بان النفس المصحوبة للقوة والاستعداد لا يمكن ان يكون علة للعقول الفعالة التي
هي في جميع كمالاتها بالفعل فان قيل لم لا يجوز ان يكون جوهر مجرد مركب من جزئين و
يكون الصادر الاول احد جزئيه والمركب نفسا وتوقف الكل في الفعل على الالة بجزئيه
لا يستلزم توقف الجزء قلنا جزئية العقل للنفس مع تقدير جوازه ينافي وجود المطلق
اثباته مع ما سبق فانا لا ندعي الا وجود جوهر فاعل بدون الالة سواء كان جزء
لامر اخر او لم يكن وسواء فعل بالذات ايضا او لم يفعل ثم ان ظهر امتناع شيء من ذلك كان
مسئلة اخرى غير متعلقة بمطلوبنا هذا فيخرج جواب اخر عن الاعتراض الثاني لا
كما لا يخفى ويتم انكم ان قد تقرر ان الوسائط ليست متوسطة لما تحتها بل شرطا لوجودها
فيجوز ان يكون النفس شرطا لوجود العقل الا انا نقول اذا كان في سلسلة الايجاد عقل
ونفس كان احدهما سببا وشرطا لوجود الاخر فلا بد وان يكون الاقوى الاشرف
مقدما في الوجود على الاضعف والاخس اذ المعية بينهما يوجب صدور الكثرة عن جهة
واحدة وعكس ذلك يوجب الترجيح بلا مرجح فالحاصل ان الاول ما يصدر من الواجب
يجب ان يكون امرا واحدا بالفعل مستقلا في الوجود والتاثير وغير الجوهر العقلي
لا يكون كذلك لانتفاء الوحدة من الجسم والصنعة من الهيولى ولا الاستقلال في الوجود
عن الصورة من العرض وعن التشخص من الصورة ولا الاستقلال التاثير من النفس لكونها
جسمانية الفعل وان كانت مجردة الوجود فهذه الجواهر الاربعة متباينة الذات
عن صدورها عن المبدأ الاعلى فرادى لمنافاتها عن دخولها في الدرين الوجود اخراجا
لقصورها عن استحقاق التقدم والسبق على غيرها فضلا عن العرض الواجب التابع
عن المحل فتعين ان يكون الصادر الاول عقلا وهو المط ومن لا يرتضي الاستقلال با
كالامام الرازي ومن اقتفى اثره يمنع كل ما صوبناه من المقدمات فيقول لا نسلم وجوب
الباري ولو سلم فلا نسلم امتناع تقديم احدهما على الاخر فانا لا نسلم امتناع علية الجسم

ونقصها

وتوقف الصورة في فعلها عليها لو سلم فلا نم امتناع كونه عرضا وايضا يحتمل ان يكون احد
تلك الامور واسطة في الايجاد للواجب فلا يكون موجدة لانم تقدم الواسطة بالوجود على
المعلم هذا غاية ما ذكروه ولكن المستبصر بالانوار الساطعة لا يبد هذه ظلمات هذه الشبهات
بل لا يخفى على النفوس المشرقية وجوب المناسبة بين العلل والمعلم وعدم تلك المناسبة
بين الواجب والجسمانيات فصل في اثبات كثرة العقول وبرهانه بعدما بين في تفصيله
المجسطي ان الافلاك كثيرة لاجل اختلاف الحركات الكوكبية الموجودة بالرصد بعد تمهيد
الاصول الحكمية من وجوب تشابه الحركات في الكرات العالية وامتناع الخرق و
الالتيام على اجرامها وهي منقسمة الى كلية يظهر من كل منها واحدة من الحركات المختلفة
اختلافا كليا معلوما باول الرصد لبساطة جهات تلك الحركة او مركبة والى جزئية بتفصيل
الكلية كما تنقل حركاتها الى حركاتها وتلك الكلية ثمانية افلاك عند القدماء ويحيط
بعضها ببعض ويكون مركزها واحدة وهي مركز الارض واحد منها المحيط بالكل المشتمل
على الكواكب الثابتة المسمى بفلك البروج والسبعة الباقية للسيارات السبعة على
النضد المشهور المتفق عليه الجمهور لاجل مجموع امور دالة باجمعها عليه من كسف بعضها
لبعض وتفاوت المنظر في بعضها عن بعض وحسن الترتيب الدالة على كون الشمس كشمسة
القلادة واقعة بين ما يقع له الاتصالات جميعا كزحل والمشتري والمريخ وبين ما
لا يقع له الا المقارنة والتسديس واما عند المتاخرين فلانهم زادوا فلكا اخر غير مكوكب
يحرك الجميع بالحركة اليومية طاعة لله تعالى وملكوته وجعلوه محيطا بالكل يكون عدد
الافلاك الكلية عندهم تسعة وان كان الفلك الكلي لكوكب عند الجميع منفصلا الى
افلاك متعددة تقتضيها اختلافات حركات ذلك الكوكب طولا وعرضا واستقامة ورجعة
وسرعة وبطوء وقربا وبعدا من الارض ان المؤثر في الافلاك اما ان يكون عقلا
واحدا او فلكا واحدا قال شارح الجديد او افلاكا متكثرة بان يكون بعضها مؤثرا في
بعض اقول هذا الشق ايضا يرجع الى ان يكون المؤثر فيها واحدا كما لا يخفى ولهذا لم يذكره
المصنف ولم يذكر ايضا كون المؤثر فيها اولها لان صدور شيء منها اما ان يكون مع العقل
الاول فيلزم صدور الكثير عنه وان كان بتوسطه فيرجع الى الشق الاول والمراد بتاثير

الفلك

الفلك اعم من التاثير بنفسه او بجرمه كما ستطلع عليه ولا جائز ان يكون المؤثر في
الافلاك عقلا واحدا لاستحالة صدور جميع الافلاك عن عقل واحد لما بينا ان
الواحد لا يصدر عنه الا الواحد ولا سبيل الى الثاني لان الفلك لو كان علة لفلك
اخر فاما ان يكون الحاوي علة لوجود المحوي او بالعكس لا سبيل الى الثاني وهو ان
يكون المحوي علة لوجود الحاوي لانه اي المحوي اخس قال بعض الشراح لانه في سلسلة
الممكنات ابعد في المرتبة من المبدا الاعلى وهو مصادرة على المطلوب وكانه ظن
ان كل ما هو اعلى مكانا اقرب الى الواجب تعالى الدين فلكه كونه مكانيا وقال بعض
الافاضل لكونه اقرب الى عالم الكون والفساد الموجب للشرور والافات وهذا اولى وان كان
فيه منع لانا لا نسلم ان التفاوت والبعد عن عالم الكون والفساد يؤثر في التفاوت في
التخلص عن الشرور والافات في اجسام ليست قابلة لها اصلا فان لها طبيعة خامسة
ليست كيفياتها من جنس الكيفيات الاربع المتضادة المتفاسدة واصغر فيه منع ظ
اذ ربما كان المحوي بحسب المقدار المساح الناشي من ثخانته اعظم من الحاوي وان
كان قطره اطول ما يليه من السافل ما هو اكبر كوكبا واشرف حالا واشد نورانية
من العالي كالحال فيما بين فلكي الشمس والمريخ فان الشمس اعظم منهما واتم نورانية مما
فوقها وان كان فلك المريخ اعظم من فلكها والحال فيما بين المريخ والمشتري كوكبيهما
بعكسه هذا لكن التخالف بين العالي والسافل يكفي لنا في هذا المطلوب اي نفي علية المحوي
الحاوي لان العلة يجب ان يكون اشرف من معلولها ومن ذلك ثابت الاخس اذا
ان شيئا من المحوي لا يكون من جميع الوجوه اشرف من الحاوي له ولا اخس منه بوجه
استحال ان يكون سببا للاشرف الاعظم واعلم ان الحكماء لهم طريق عام على امتناع
صدور جسم عن جسم او عما يحل فيه او يتعلق به كالصورة الفلكية او النفس
من ان الجسم لاشتماله على القوة والهيولى لا يكون علة فاعلية لشيء ولاشتراك
الاجسام في الجسمية الموجب لعدم اولوية بعضها بالعلية او المعلولية دون البعض
بالذات والا لزم تقدم الشيء على نفسه واما الثاني والثالث فلان تاثير الجسماني
سواء كان متقوم الوجود بالجسم او متقوم التاثير به لا يكون الا بمشاركة المادة

وضعيته ونسبة محاذاته بالقياس اليه ولذلك تسخين النار لا يمكن الا للهادى طرفها او
القريب منه واضاءة الشمس لا تكون الا لما كان مقابلا لها او في حكم المقابلة لا لمعترض
او لما في البعيد جدا ولا التاثير في المستور وبرهان ان الجسم لا يؤثر الا بالمشاركة
مذكور في كتبنا واستفيد من ذلك ما ذكره الشيخ في اجوبته عن اعتراضات بعض تلامذته
ولم يكن في ذلك الموضوع كالواسطة فان صورة الجسم لا تكون لمادتها بالقياس الى
جسم لم يوجد بعد الا هو ولا هي صحة اصلا لشبه وضعيته حتى تؤثر في ذلك الجسم فهذا
هو الطريق الثالث في نفي علية جسم لجسم لكنهم ارادوا ان يبينوا نفي علية الاجسام التي
يحيط بعضها بعضا بطريق خاص اما في علية الحاوى للمحوى فباستلزامها لامكان الخلاء
واما في علية المحوى للحاوى فباستلزامها ما لم يذهب اليه الوهم من كون الشيء علة
لما هو اشرف واقوى واعظم بما ذكرنا يندفع ما طعن به اكثر المتاخرين كالامام
الرازى ومن تبعه من نسبة كلام الحكماء الى الخطابة ظنا منهم بان مجرد التلفظ
بالشرف والخسة خطابة لما سمعوا من كلام الشيخ انه يقول في منطق الشفاء اذا
رايت الرجل يقول هذا خسيس وهذا شريف فاعلم انه خلط في كتاب المباحثات
ان الرجل العلمي لا يلتفت الى كون هذا خسيسا وهذا شريفا انما ذلك اليق بالخطابة
وليس كذلك لان الحكماء لم يعللوا امتناع هذا القسم بمجرد الشرف والخسة فقط بل احالوا
بعدم ذهاب الوهم اليه كيف وهم قد اثبتوا ان محدد الامكنة والجهات يجب ان يكون
محيطا بالجميع وان الجسم لا يخلو عن مكان ووضع وجهة فلا يمكن ان يكون المحاط
علة للمحيط سواء كان فوقه او فوق الجميع والا لزم اما الخلاء واما عدم كون الجسم
ذا وضع وجهة وكلاهما محالان وما جاز ان يكون الحاوى علة لوجود المحوى لانه
لو كان كذلك كان وجوب وجود المحوى متاخرا عن وجود الحاوى وكان وجوب
المعلول ووجوده متاخران عن وجوب العلة فان اعتبر المعلول مع وجود العلة كان
حاله الامكان لا الوجوب لانه لم يجب بعد وكل ما لم يجب وكان من شانه ان يجب فهو
ممكن فعدم المحوى مع وجود الحاوى في مرتبة وجوده لا يكون ممتنعا لذاته ولا
لغيره بل يكون ممكنا والا لكان وجوده اى المحوى معه اى مع وجود الحاوى ولا

متاخرا عنه

ولا متاخرا عنه هف لانا اذا فرضناه متاخرا عنه واذا كان عدم المحوى مع وجوده ممكنا
ممكنا كان الخلاء ممكنا لذاته مع انه ممتنع لذاته لما مر في مباحث الطبيعى هف وفيه كلام
عدم المحوى وتحقق الخلاء داخل الحاوى متلازمان لان اعتبار احدهما يوجب
اعتبار الاخر عقلا بحيث لا يمكن انفكاكه عنه كما لا يمكن الانفكاك بين وجود المحوى
وعدم الخلاء داخل الحاوى والشيئان اللذان تحققت بينهما المعية الذاتية والعلاقة
الطبيعية من الجانبين لا بمجرد المصاحبة الاتفاقية فانهما لا يتخالفان في الوجوب
والامكان لان تخالفهما في ذلك يوجب امكان انفكاك احدهما عن الاخر فامتناع
الخلاء داخل الحاوى تابع لامكان وجود المحوى فيلزم كون الخلاء ممكن الوجود
هذا محال ولقائل ان يقول كون عدم الخلاء واجبا لذاته ينافي كون ما معه معية
ذاتية وهو وجود المحوى واجبا لغيره وجوابه على ما حققه المحقق الطوسى في شرح
الاشارات يقتضى تحقيق انه ليس معنى الممتنع لذاته ذاتا تقتضى العدم بل معناه
شيء يتصوره العقل عنوانا لا مرتبط الذات ويجزم بعدمه بحسب تصوره مع قطع النظر
عن غيره وما كان الحكم بعدمه لا لاجل وسط في الحكم لا في نفس ثبوت المحكوم به له
بخلاف الممتنع بالغير فان مجرد ماهيته معقولة ليست محكوما عليها بالعدم بوسط بل الغير
وكذا معنى الواجب لذاته ليس ان هناك ذاتا توجد لاقتضية وانما هو شيء يتصوره
العقل ويحكم بوجوده من حيث ذاته بخلاف الممكن لذاته فان العقل لا يجزم بوجوده
ولا بعدمه الا بعد اعتبار وجود الغير او عدمه ومع اعتبار العلة وجودا وعدما
يصير واجبا وممتنعا واذا تحقق ذلك فنقول التلازم بين المحوى ونفى الخلاء
ليس باعتبار حقيقة المحوى من حيث ذاته بل باعتبار كونه ملاء داخل الحاوى
بهذا الاعتبار وجوده واجب مع وجود الحاوى لا بذاته كما وجب تحقق نفى الخلاء بذاته
لا به وهذا لا ينافى وجوبه بغير الحاوى بل بوجوده ولذلك حكم بامتناع فاقته وجود
المحوى لا ينافى انتفاء وجوب نفى الخلاء وماخلته به بل بالذات واما اذا التصور جعل
التلازم بين نفى الخلاء ووجود المحوى باعتبار كونه معلولا للحاوى فقد جعل في
هذا الغرض ما لا يمكن ان يتصور معه وجود الخلاء فانقلب كل من المتلازمين

عما يقتضيه ذاته وصار الممكن ممتنعا والممتنع ممكنا فان المحوى مع كونه واجبا بالغير
ممتنع لذاته والخلاء الذى هو ممتنع لذاته على هذا التقدير يكون ممكنا لذاته ويتو
لانه التلازم بين عدم المحوى ووجود الخلاء لانا لو فرضنا عدم الحاوى والمحوى معا
ما حصل التلازم من اعنى عدم المحوى متحقق مع انتفاء الفراغ ووجود الخلاء الا ما قيل ان
عدم المحوى ووجود الخلاء وبما نحن فيه متلازمان كما بينا ولا حاجة لنا الى اثبات التلازم
بينهما مطلقا فانه ليس بشىء اذ التخصيص فى القواعد العقلية بحيث ينتهى اذ ربما يؤدى
الى الخلل فى قاعدة اخرى بل لما ذكرنا من ان التلازم بينهما لا بد فيه من اعتبار الحاوى
فان المحوى لا يستلزم خلاء ولا ملاء كما ان الجسم المحيط لا ملاء وخلاء لها ولا مكان
له هذا عند القائلين بكون المكان سطحا من الجسم الحاوى واما عند القائلين
بالبعد فلا بد من اعتبار البعد فى الخلاء والملاء كما ان التلازم بين المحوى و
عدم الخلاء يوجب اعتبار الحاوى او البعد المحدد فى التلازم فكذا يعتبر الحاوى
فى التلازم بين نقيضهما يعنى عدم المحوى ووجود الخلاء وكلا الامرين مفقود فى
فرض عدم الحاوى والمحوى معا فافهم ذلك واحفظ امثاله ينفعك فى جواب من قال
ان نفى الخلاء الذى هو المكان الخالى اما بمعنى المكان او الوجود الملاء فاستلزام
المحوى لعدم الخلاء لا ينحصر فى صيغة الملاء فانه لا خلاء مع المحوى على تقدير عدم
السطح الحاوى ايضا ولعل هذا القائل غفل عن ان فرض المحوى الذى اعتبر فى
استلزامه نفى الخلاء كونه محويا محجوبا عن الحاوى مع رفع الاعتبار المذكور اجمع
بين المتناقضين فى ذلك الفرض وكذا المناقشة التى وقع من بعض الشراح بان الحاوى
ليس علة المطلق المحوى بل المحوى معين فوجوده الخلاء وان استلزام عدم المحوى
المعين لكون عدم المحوى المعين لا يستلزم وجود الخلاء فلا تلازم بينهما لانا نقول
التلازم فى الاصل ليس متحققا الا بين وجود الخلاء وعدم المحوى المقيد بكونه داخل
الحاوى مع قطع النظر عن خصوص كونه هذا المحوى المعين وكذا بين وجود المحوى
وعدم الخلاء باعتبار كونه جسما محاطا بالحاوى اى جسم كان بالشرط المذكور سواء
كان معلولا للحاوى اولا فلا كلام يكون مع فرض محويا مشتركا مع هذا المحوى المعين فى

لكونه

لكونه معلولا للحاوى ومحاطا به مع يكون عدم المحوى من حيث كونه معلولا للحاوى
متلازمين واما التلازم بين المحوى وجود المحوى المعين وعدم الخلاء ومطلقا وجود
الخلاء ومطلق عدم المحوى المعين فلا يدعيه احد فاذا ثبت ان المؤثر فى الاجرام
العالية ليس الجسم وصورته ونفسه المتوقفان فى تاثيرهما عليه ولا فى العرض
المتوقف فى وجوده عليه فظهر ان المؤثر فى الافلاك عقول متكثرة وهو المطلوب
واما احتمال كون المؤثر فيها عرضا قائما لا بالجسم بل بالجوهر المجرد فنقول فيه
ان محله ان كان نفسا فلكيا لزم منها لزم من كون المؤثر نفسا وان كان عقلا
واحدا فلا يوجب فيه اعراض كثيرة فى نفس صدور هذه الاجسام الكثيرة المخالفة بالذات
والصور المتخالفة فى الوجود كما علمت ولا لادى ذلك الى صدور الكثير عن الواحد
الحق باعتبار ذاته الاحدية وان كان عقولا متكثرة فيلزم المطلوب وهو تعدد
العقول بحسب تعدد الافلاك اقول لقائل ان يقول ان الواجب تعالى عند المصرح بها
من اتباع المعلم الاول محل لاعراض كثيرة فليكن مصدر الافلاك المتعددة منشأ
تلك الصور الكثيرة لكن لنا ان نقول تلك الاعراض عندهم صورة مترتبة ترتيبا
ومعلولا اذ لو كانت واقعة دون الترتيب السببى والمسببى يلزم الكثرة فى
ذاته تعالى ولو كانت المعلومات التى هى بل صورها واقعة فى الخارج لا على نحو وقوعها فى
صقع الربوبية لما علمها البارى على ما هى عليها فيلزم جهل الاول بها تعالى عن ذلك
علوا كبيرا ولما بين المصنف امتناع كون بعض السماويات علة لبعض واراد ان يشير الى
دفع معارضة ترد على الدليل القائم على عدم علية الحاوى للمحوى مبناه على اصل
ثابت عندهم وهو جعلهم الحاوى معلولا لعلة متقدمة على وجود المحوى
الحاوى وهو الفلك الاعظم وسبب المحوى وهو العقل الثانى متقارنتين ابدا
لكونهما معلولى علة واحدة فى درجة واحدة وهو العقل الاول كما تجامع فى
السبب للمحوى وهو العقل الثانى متقدم على المحوى ضرورة تقدم العلة على معلولها
والحاوى ليس متقدما كما مر وكان من الواجب ان يتقدم عليه لان ما مع المتقدم متقدم
كما ان ما مع المتاخر متاخر هذا تقرير المعارضة واشار الى جوابها بقوله الى اخره

علته

للشيء متقدم على ذلك الشيء بالعلية وما مع المتقدم بالعلية لا يجب ان يكون متقدما بالعلية بل يجب ان لا يكون متقدما والا لزم كون شيء واحد شخصي بنفسه معلولا لعلتين مستقلتين على سبيل الاجتماع وهو محال لاستلزامه كون الشيء الواحد محتاجا اليه مستغنيا عنه في حالة واحدة وهو بديهي الاستحالة وكذا ما مع المتأخر بمعية ذاتية يجب ان يكون متأخرا بالعلية لانه معلول ايضا والمعلول يجب تأخره عن علته وقد ثبت هذا الفرق في اوايل الكتاب لانا نمنع ما يتوهم من ان كلا من الحاوي والمحوي يجب اعتباره في ذاته غير واجب الوجود بل ممكن فحكمه حكم ان يكون ممكنا فالخلاء ليس بممتنع والاشارة الى جوابه بقوله وان الحاوي والمحوي كل واحد منهما ممكن لذاته فيجوز ان ينعدما بالنظر الى نفسيهما كما هو شان الممكنات بحسب ذاتها ولكن ذلك لا يقتضي جواز الخلاء فان جواز انتقال كل منهما اما مع وجود الاخر او مع عدمه او مع قطع النظر عن وجوده وعدمه والشق الاول يخبر لانه لزم انه لا الاشياء التي بينها علاقة العلية والمعلولية ليس وجود بعضها ولا عدمه مع لزمانه في مرتبة وجود الاخر والشق الثاني وان كان جوازه لازما باعتبار ان الممكنات المتعددة في حكم ممكن واحد في جواز طريان العدم على الجميع لكن لا يلزم منه الخلاء لان الخلاء الممتنع هو البعد المفطور والفضاء الموهوم بين الاجسام القابل للزيادة والنقصان فحال كون الحاوي والمحوي معدومين كحال ما وراء المحدد في عدم استلزام خلائه وخلائه والشق الثالث لكونه عاما لا يوجب جواز الخلاء لان الخلو متحقق بتجويز احد قسميه والعام لا يستلزم الخاص لامكان تحققه في ضمن الخاص الاخر فان قيل كل واحد من عدم الحاوي ووجود ممكن لذاته ولا تنافي بينهما فيجوز اجتماعهما فيلزم منه امكان الخلاء قلنا كل واحد منهما بانفراده ممكن لا مع الاخر لان المنافاة بينهما ثابتة لان الحاوي استلزامه العقل الذي هو علة مقتضية للمحوي ملزوم لوجوده والملزوم مع اللازم متنافيان فوجود الحاوي مناف لعدم المحوي فلا يلزم جواز اجتماعهما المستلزم لجواز الخلاء هذا ما ذكره بعض الشارحين واقول فيه نظر لان علة العقل الذي هو مع الحاوي ولوجود المحوي غير مبرهن عليه فالملازمة

غير ثابتة

غير ثابتة بل الاولى ان يقال تجويز عدم المحوي مع وجود الحاوي انما يلزم لو كان الحاوي علة للمحوي واذ ليس بل هما كان بينهما ملازمة بوجه من الوجوه كما قال مشيرا الى ذلك لان الخلاء لا يلزم من ذلك وانما يلزم من وجود الحاوي وعدم المحوي و ذلك غير لازم لما عرفت من ان الاشياء المتكافئة في الوجود ليس عدم بعضها في مرتبة وجود الاخر فيلزم من عدم المحوي في مرتبة وجود الحاوي امكان الخلاء في ازلية العقول وابديتها واعلم ان هذه المسئلة مما اختلف العقلاء فيها فالمشهور عن افلاطون القول بحدوث العالم وكذا نقل عن جم غفير منهم موافقا لما عليه الاسلاميون وكذا المنقول بالنقل المتواتر عن جميع اهل الملل والنحل وخالفهم طايفة اخرى من الحكماء كالمعلم الاول واتباعه من المشائين وبعض اتباع الرواقيين كشيخ الاشراق وشرذمة قليلة من فرق الاسلامية كاصحاب احمد بن حنبل وفي الحقيقة اصحاب ابي الحسن من الاشاعرة القائلون بصفات زائدة على ذات الباري من هذا القبيل قال محمد بن عبد الكريم الشهرستاني في كتاب المصارعة واعلم ان العقلاء اشد على ثلثة اراء في هذه المسئلة فجماعة الحكماء من الاوائل الذين هم اساطين من الملطية وساميا صاروا الى القول بحدوث موجودات العالم بسايطها وبسايطها ومركباتها كما صار اليه جماعة من المسلمين وطايفة من الالهيين من الرواقيين صاروا الى قدم مباديها من العقل والنفس والمفارقات والبسايط دون المتوسطات والمركبات فان المبادي فوق الدهر والزمان فلا يتحقق فيها حدوث زمان بخلاف المركبات التي هي تحت الدهر والزمان ومنعوا كون الحركات سرمدية ويقرب من مذهبهم مذهب جماعة من المسلمين من القول بقدم الكلمات والحروف ومذهب ارسطو ومن تابعه من تلامذته ووافقه فلاسفة الاسلام ان العالم قديم وان الحركات الدورية سرمدية انتهى اقول التحقيق ان الازل قد يطلق ويراد به ما لا يكون مسبوقا بعلة ولا بزمان ولا شبهة في ان الازلي بهذا المعنى منحصر في ذات الحق الاول جل مجده وقد يطلق ويراد به ما لا يكون لزمان وجوده غير متناه في جانب الماضي ولا شبهة في عدم اتصاف شيء مما

عن الزمان والتغير بالجملة المفارقات عن المادة في الذوات والافعال وما هو مبدع
الاصل مقدس ساحة قدسه عن غبار الحدوث والفناء ليس عنده [illegible] صباح
شاع ان البرهان الدال على تناهي الكميات القارة والابعاد المقدارية قائم ايضا
على نفي تمادي الكمية الغير القارة الى غير النهاية بناء على وجود الحركة القطعية الفلكية
التي هي محل الزمان في الخارج وجريان برهان التطبيق والتضايف وغيرهما فيها فعلى
هذا لا يكون شيء من الاشياء واجبا كان او ممكنا مجردا او ماديا موصوفا بالازلية بهذا
المعنى وقد يطلق ويراد به ما لا يكون وجوده مسبوقا بزمان ولا مادة وهذا المعنى
محقق في المبادي العقلية والهيوليات والاجرام الفلكية وصورها ونفوسها
دون المركبات العناصرية وصورها ونفوسها واعراضها اللازمة او المفارقة
وعلى هذا القياس القول في الابدية الا ان بعض الحوادث ابدية كنفوس الانسانية
التي قد دلت البراهين العقلية والاحاديث الشرعية على ابديتها وانا سنبين
ذلك فلنرجع الى ما كنا بصدده واما كونها ازلية بالمعنى المذكور فلوجوه الاول
الاصل ها كما قال احدها ان واجب الوجود مستجمع لجميع ما لا بد منه في تاثيره
في معلوله والا لكان حالة منتظرة فهي كامنة والعقول ايضا مستلزم لجملة ما لا بد
في تاثير بعضها في بعض لان كل ما يمكن لها فهو حاصل بالفعل والا لكان شيء منها
اى من جملة ما لا بد منه في تاثير بعضها البعض حادثا وكل حادث مسبوق بمادة
كما مر فيكون هي اى العقول لمقارنتها الى الحادث المادي مادية هف فيلزم
من هذا اى من كون واحد من العقول مستلزما لجميع ما لا بد منه في تاثيره العقل
مثال له اذ لولاها لان المعلول لا يجب وجوده عند وجود علته التام واما كونها
ابدية فلانه لو انعدم شيء منها اى من العقول لانعدم امر من الامور المعتبرة
في وجودها ضرورة استلزام انتفاء المعلول انتفاء علته التامة والا لزم وجود
الملزوم بدون وجود اللازم وهو محال فيكون الباري او شيء من العقول قابلا
للتغير والحوادث هف بل بتغير شيء منها يؤدي الى تغير الاول تع وهذا مع
منه ان يكون في ذاته جهتان فاعلية وقابلية وقد برهن على استحالتها في حقه

يلزم ان

يلزم ان يكون له حركة ومتغيرا في الاشياء لان حدوث الحادث لا يخلو عن حركة ومحركة
فيلزم ان يكون له العالم جسما وهذا مما الزم على القائل بكون الباري تع مريدا للذوات متغيرة
سواء صرح بجسميته او لا تعالى الله عما يقول الظالمون علوا والملحدون علوا كبيرا
في كيفية توسط العقول بين الباري وبين العالم الجسماني فنقول المراد بالعالم الجسماني
مجموع الاجسام البسيطة والمركبة مع نفوسها وصورها ثم ان الواجب واحد من
كل جهة مقدس عن اشتماله على حيثيات واعتبارات متكثرة وان معلوله الاول
هو العقل المحض بلا شائبة القوة والاستعداد والتغير والحركات التي لا تحصل الا
في المواد والابعاد والافلاك معلولات للعقول لكن الافلاك فيها كثرة وتركيب
من الهيولى والصورة فان استمرت سلسلة العلية في اقتضاء الوحدة لم تنته في
الوجود الى الجسم ابدا ولا يوجد اصلا ولكنه قد يوجد فلا بد من وقوع كثرة في
امر واحد وهو في الواجب ممتنع فيكون مباديها العقلية وعللها المتوسطة بينها
وبين باريها كثيرة اى مشتملة على كثرة في وحدة لما بينا ان الواحد المحض لا
يصدر عنه الا الواحد فلا بد ايضا ان يكون صدور الافلاك مع استمرار سلسلة
الجواهر العقلية بان يكون صدور جرم فلكي وجوهر عقلي معا عن جوهر عقلي
على ما هو المشهور بين الحكماء وسلسلة الجواهر العقلية في الطول من قاعدتهم و
العقل الذي يصدر عنه الفلك الاعظم فيه كثرة لكن لا باعتبار صدوره عن واجب
الوجود والا لم يكن صدوره عنه بل باعتبار ان له اى العقل الاول ماهية ممكنة
الوجود لذاتها واجبة الوجود لعلتها وله وجود وتعقل للاعتبارين الحاصلين
لماهيته بالقياس الى وجوده والى مبدء وجوده والوجوب بالقياس الى ماهيته وعلته
فيلزم له وجوب الوجود بالغير ونسبته الى الحق الاول مبدا للعقل الثاني و
باعتبار الاخر وهو امكان الوجود لذاته وتعقله لذاته مبدا للفلك بمادته
وصورته التي هي نفسه والمعلول الاشرف يجب ان يكون تابعا للجهة الاشرف في
ذات العقل الاول والاخس للاخس فيكون العقل الاول بما هو موجود واجب
الوجود بالغير عاقلا له وهو اشرف الجهات مبدء العقل الثاني وبما هو موجود

ممكن الوجود لذاته فعاقلا لوجوده ولامكان وجوده مبدا الفلك بجرمه ونفسه
بالاخس للاخس وبالاشرف للاشرف والامكان اخس الجهات فيناسب المادة
والوجود يناسب نفس هذا الفلك المحركة له بالشوق الى ذلك العقل واعلم
ان اعتبار الشيء في العقول المفارقة سواء كان وجودا او مهية او امكانا او وجوبا
عين اعتبار تعقلها لذلك الشيء اذ لا حجاب في الجهات العقلية ثم ان الامكان شيء
واحد سواء كان باعتبار نسبة المهية الى الوجود او باعتبار نسبته الوجود اليها
وكذا الوجوب بسبب الغير وان ذات العقل وجوده ما اذا اعتبرا معا شيئا واحدا عقلا
مادة الفلك وصورته شيئا واحدا هو الفلك واذا اعتبرا اثنين فاعتبر الفلك
كونه ذا جزئين في الخارج جرم كرى ونفس ولا مانع ايضا من اعتبار هويته العقل
لكونها هوية امكانية متقومة من مختلفات كالجنس والفصل وبانا نقي في جرم الفلك
الصادر باعتبار جهتها باعتبار تفصيل ما ذكره من مادة وصورة جسميتين بان يكون
الكاين الصوري بازاء الامر الصوري والكاين المادي بازاء الامر الاشبه به وهو
الجنس فالمفصل بازاء المفصل والمجمل وقد علمت ان الاجمال والتفصيل ليس باخراج شيء
عن المجمل وادخاله في المفصل بل باعتبار ملاحظة جهة الوحدة وتارة وجهة الكثرة
اخرى في شيء واحد وحدة ذاتية او طبيعية له جهة كثرة اعتبارية او وجودية فعلى
هذا يندفع كثير من اعتراضات الامام وغيره عليهم بانهم خبطوا كلامهم وخلطوا الكلام
في موضع لا يليق فيه المجمجمة فتارة اعتبروا في العقل وفلك جهتين وجعلوا علة
لعقل وامكانه وجعلوه علة لفلك ومنهم من اعتبر بدلها تعقله لوجوده وامكانه
لعقل لوجوبه وفلك وتارة اعتبروا فيه كثرة من ثلثة اوجه وجوده في نفسه ووجوبه
بالغير وامكانه لذاته وقالوا يصدر عنه بكل اعتبار امر فباعتبار وجوبه بالغير يصدر
عنه عقل وباعتبار وجوده يصدر عنه نفس وباعتبار امكانه يصدر عنه فلك وتارة
من اعتبر اوجه فراد واعتبر بذلك الغير وجعلوا امكانه علة لهيولى الفلك و
علة علة لصورته ولا يخفى ان بعض هذه الانحاء في الجامع لم يقع في كتبهم التي رايناها
ويحتمل ان يكون ذلك في كتاب اخر وقع بيد المعترض وللقائل ان يقول ان المعلول

الاول وان كان متقوما من هذه المختلفات فصدور الكثير عن الواحد الحق وان كان
احدا بالصرفة لم يخص صدور الفلك بمادته وصورته ونفسه وعقل واجيب عنه
في شرح الاشارات بان المعلول الاول يطلق على العقل الاول مع جميع كمالاته فانه
اول صادرات مهيته عن الاول لكمالاتها ويطلق على الصادر الاول وحده مع غير
ان يعتبر معه شيء من لوازمه فعلى التقدير الاول يصح الحكم عليه بانه متقوم من مختلفات
وعلى التقدير الثاني لا يصح ولا منافاة بينهما اقول هذا الكلام غير حاسم فان اعترض
المعترض ليس مجرد التدافع في كلامهم بجعل العقل الاول ومتقوما من مختلفات
او امور ومعاني بل انه اذا كان كثيرا فكيف صدر عن الاول وان كان واحدا فكيف صار
مبدا الكثرة والاولى وان يجاب بان الصادر عندهم شيء احدي الذات لكن معه امور
لازمة لا بجعل جاعل فان الصادر عندهم عن المبدا هو الوجود والمهية والامكان
وغيرها من الامور لا يحتاج اعتبارها الى جعل وتاثير وهذه المعيات في مرتبة الصادر
الاول متاخرة عنه فالصادر الاول باعتبار الكثرة اللازمة له الواقعة بالعرض يصير
سببا لامور كثيرة وباعتبار وحدته وجوده الذي هو مما يتعلق به الجعل بالذات
الصادر عن الواحد الحق كما صرح به الشيخ في الشفاء بقوله ونحن لا نمنع ان يكون
عن شيء واحد ذات واحدة ثم يتبعها كثرة اضافية ليست في اول وجودها وداخلة في
مبدا قوامها بل يجوز ان يكون الواحد يلزم عنه واحد ثم ذلك الواحد يلزم عنه حكما او
اقتضاء معلول ويكون ذلك ايضا واحدا ثم يلزم عنه لذاته شيء وبمشاركة ذلك
اللازم شيء فيتبع من هناك كثرة كلها تلزم ذاته فيجب ان يكون مثل هذه الكثرة هي
العلة لامكان وجود الكثرة معا عن المعلولات الاول والمحقق الطوسي ذكر طريقة
اخرى لكيفية تكثر الجهات الموجبة لامكان صدور الكثرة معا عن الواحد الحق على وجه
لا يرد عليه اشكال فقال اذا فرضنا مبدا اول وليكن ا وصدر عنه شيء واحد وليكن
ب فهو اول مراتب معلولاته ثم من الجائز ان يصدر عن ا بتوسط ب شيء وليكن
ج وعن ب وحده شيء وليكن د فيكون في ثانية المراتب شيئان لا تقدم لاحدهما
على الاخر وان جوزنا ان يصدر عن ب بالنظر الى شيء اخر صار في ثالثة المراتب اربعة

اشياء ثم من الجائز ان يصدر عن آ بتوسط ج وحده شي وبتوسط ى معا ثالث
وبتوسط ب ج رابع وبتوسط ب ى خامس وبتوسط ب ج ى سادس ومن
ب بتوسط ج سابع وبتوسط ى ثامن وبتوسط ج ى معا تاسع ومن ج وحده
عاشر ومن ى وحده حادي عشر ومن ج ى معا ثاني عشر ويكون هذه كلها في
ثالث المراتب ولو جوزنا ان يصدر عن الصادر عن السافل بالنظر الى ما فوقه
شيء واعتبرنا الترتيب في المتوسطات التي يكون فوق واحد صار ما في هذه المرتبة
اضعافا مضاعفة ثم اذا جاوزنا هذه المراتب جاز ان يوجد كثرة لا يحصى عددها في
مرتبة واحدة فهكذا امكن ان يصدر اشياء كثيرة في مرتبة واحدة من مبدء واحد
هذا ما في شرح الاشارات واقول انه ماخوذ من طريقة الشيخ شهاب الدين قدس
سره في حكمة الاشراق فانه بعد ما اثبت ان انواع الاجسام متكافئة عن وجوه
وليس لبعضها علية بالقياس الى البعض اما السماويات فلان لبعض الافلاك اكبر
حجما واصغر كوكبا ولبعضها بالعكس وكذا بعضها اشد ثخانة واقطر قطرا وبعضها
بالعكس والكواكب بعضها اشد نورية واسفل مكانا واصغر جرما وبعضها بالعكس
واما العنصريات فلما وجد بينها من التغالب كما بين الماء والنار والاشكال
حيث لا يوجد نوع من بسائطها او مركباتها يكون له التسلط المحض والغلبة المطلقة
على نوع آخر منها ولانقلاب بعضها الى البعض بحسب غلبة كيفيتها فعلم من تكافؤها
ان لها عللا من خارج متكافئة غير مترتبة وبين ايضا ان كرة الثوابت مشتملة
على اجرام متباينة الصور والطبايع كثيرة بحيث لا يمكن للبشر عدها ولا يحيط بكثرتها
ولا اختلافها وموجدها فلا بد لها من علل غير محصورة العدد او جهات غير متعددة
العقل الثاني غير وافية بصدورها فظهر ان هذه الاشياء لا يحصل الا على طريقة الاشراق
حاصل بين طريقيا اخرجوه وامتن من طريقة المشائين في ترتيب الوجود وكيفية
الكثرة عن الواحد فقال ان عقول المجردة كثيرة جدا ولا بد لها من ترتيب فيحصل من
المعلول الاقرب ثان ومن الثاني ثالث وهكذا رابع وخامس وهكذا في التنزل الى
ان يحصل في هذه السلسلة مبلغ كثير ولكل واحد من هذه الانوار العقلية حجاب

وبين

وبين النور النور الاول الواجب اذ الحجاب انما هو من لوازم المادة وتوابعها فهي
تشاهد النور الاول ويقع عليها شعاعه ثم ينعكس النور من بعضها على البعض فكل
عال يشرق على ما تحته في المرتبة وكل سافل يقبل الشعاع من نور الانوار بتوسط
ما فوقه مرتبة مرتبة حتى ان القاهر الثاني يقبل من الشعاع الفايض من نور الانوار
مرتين بغير واسطة مرة وبواسطة النور الاقرب والثالث اربع مرات مرتا صاحبه
ما يقبل منه بغير واسطة وما يقبل منه بتوسط النور الاقرب والرابع ثمانية
مرات اربع مرات من انعكاس صاحبه ومرتان من الثاني ومرة من النور الاقرب ومرة
من نور الانوار بغير واسطة وهكذا يتضاعف الانوار الفايضة العقلية الى مبلغ كثير
تعجز القوى البشرية عن الاحاطة به فيحصل من كل واحدة من هذه الاشراقات عقلية
ممن كان وعلى من كان نور جوهري عقلي فهذا احد الوجوه الذي يتكثر الجواهر النورية
بسببه ثم ان هذه الانوار لما لم يكن بينها وبين نور الانوار ولا فيها وبين بعضها حجاب
لما انه من خواص الابعاد وشواغل الاجرام فيكون كل واحد منها يشاهد نور الانوار
والانوار العقلية ايضا والمشاهدة غير الشروق وفيض الشعاع كما لا يخفى ويوجد ايضا
فلكل مشاهدة لاحقة وشروق شعاع وهما سببان فاذا تضاعفت الانوار
السانحة الفايضة هكذا فيكون مشاهدة كل عال واشراق نوره على سافل من غير
واسطة متضاعفة لانعكاس فيحصل من هذه الجهة جملة اخرى من الانوار العقلية
ما حصل من الاشراقات فيتضاعف الانوار الفايضة العرضية العقلية على الجواهر
العقلية بسبب انعكاسات الاشراقية والمشاهدية مما حصل من كل من هذه الا
شراقات التي هي مشاهدة واشراق نور عقلي لان الاشراقات الكثيرة المتعددة اذا
وقعت على حي لا يغيب عن ذاته فيكون له شعور بكل واحد منها مزيتها
فيحصل من كل واحدة من هذه الاشراقات والمشاهدات نور عقلي بخلاف ما
اذا كانت الاشراقات المتعددة واقعة على ميت لا حياة فانها وان تمايزت بحسب
العلل كاشعة الكواكب والسرج الواقعة على جسم لكنه لا يحصل منه بسببها اسم
اذ لا شعور له بتلك الاشراقات ولا بزيادتها فيحصل عدد من القواهر المترتبة

كثيرة بعضها من بعض باعتبار احاد المشاهدات واحاد الاشراقات وهي مترتبة
في النزول العرضي وهي القواهر الاصول الاعلون ثم يحصل من هذه الاصول بسبب
تراكيبها اكسيب الجهات ومشاركاتها ومناسباتها كمشاركة جهة الفقر مع الشعاعات
وكذا مشاركة جهة الاستغناء معها وكذا مشاركة جهة القهر معها وكذا مشاركة جهة
المحبة معها ومشاركات اشعة قاهر وهذا بعضها مع بعض ومشاركات بعض شعاع
بعض مع بعض اشعة غيره اعدادا كثيرة من العقول لا يحيط بها الا الباري تعالى كما قال
وما يعلم جنود ربك الا هو ويحصل من بعض الاصول مشاركات شعاع الجميع سيما
الضعيفة النازلة في الجميع مع جهة الفقر المشوبات وكثرتها وكذا صور الثوابت
المناسبة باعتبار مشاركة بعض مع بعض ومشاركات الاشعة مع اعتبار جهة
الاستغناء والمحبة والقهر والمناسبات العجيبة التي بين الاشعة الكاملة الشديدة
وبين الاشعة البواقي الغير الكاملة من الضعيفة والمتوسطة يحصل منها الانواع
القاهرة او ارباب الاصنام النوعية الفلكية وطلسمات البسائط والمركبات العنصرية
وكل ما تحت كرة الثوابت فيتبع كل من هذه الطلسمات هو نور قاهر هو صاحب
او لطلسم النوع القائم النوري ثم ذكروا ايضا ان قاعدة الامكان الاشرف يقتضي ايضا
وجود هذه الانواع النوعية المجردة لانها اشرف وذكروا ايضا ان الانواع ليست في
عالمنا عن مجرد الاتفاقات فانه لا يكون من الانسان غير الانسان ومن البر
غير البر فالانواع المحفوظة عندنا ليست عن مجرد الاتفاق وانتفاء شق المجردات
نفوسا كانت او عقولا بصور الانواع بطل لما سنذكره فلا بد ان يكون نوعها اي كلي
قائما بذاته في عالم النور ثابتا لا يتغير فهذه طريقة في صدور الاشياء عن المبدا
الاول والمشاؤن ايضا وان اشتهر عنهم ان عدد العقول عشرة الا ان التحقيق في
مذهبهم يعطي ان عدد المحركات السماوية يجب ان يكون بعدد الكرات فلكية
كانت او كوكبية ويزيد عليها واحد لعالم العناصر فان حال الكرات الكلية في
استخراج الاوضاع بحركاتها الدورية الشوقية من القوة الى الفعل فيكون لكل كرة
ايضا محركات مزاولا عاشقا ومحركا مفارقا معشوقا كما في الكرات الكلية فيكون

للعقول عندهم كثرة وافرة لكن القصور في كلامهم من وجوه الاول انهم يذهبوا
الى ان لكل كوكب ولكل فلك عقلا بل بعضهم ذهب الى ان عدد العقول بعدد الافلاك
التسعة الكلية بزيادة واحد للعنصريات وبعضهم الى انه بعدد الكرات الفلكية دون
الكواكب حتى يكون الجواهر العقلية بعدد ما ظهر لهم بصناعة المجسطي من الافلاك
خمسين او اكثر قال صاحب الشفا فقد علمت ان الحركة السماوية نفسانية تصدر عن نفس
مختارة متجددة الاختيارات على الاتصال جزئيتها فيكون عدد العقول المفارقة بعد
المبدأ الاول بعدد الحركات فان كانت الافلاك المتحيرة انما المبدأ في حركات كرة
كل كوكب منها قوة تفيض من الكواكب لم يبعد ان يكون المفارقات بعدد الكواكب
لا بعدد الكرات فكان عددها عشرة بعد الاول واولها العقل المحرك الذي للكرة
الجرم الاقصى ثم الذي للكرة الثوابت ثم الذي لكرة زحل وكذلك حتى ينتهي الى العقل الفائض
على انفسنا وهو العقل العالم الارضي ونسميه العقل الفعال وان لم يكن كذلك
بل كان لكل كرة متحركة لها حكم في حركة نفسها ولكل كوكب كانت هذه المفارقات
اكثر عددا وكان على مذهب المعلم الاول قريبا من خمسين فما فوقها واخرها العقل
الفعال وقد علمت من كلامنا في الرياضيات مبلغ ما ظهر لنا من عددها انتهى
لا يخفى ان القول الاول لا يخلو من فساد لانك قد علمت ان الطبيعة والقوة و
الصورة النوعية في البسائط متحدة بالذات متغايرة بالاعتبار وقد علمت
ايضا ان الاجسام لا يتقدم بعضها على بعض بالعلية ولا ايجاد الا للعالم الذي يتعالى
بالزمان والاعداد دون تاثير قواها التي لا بمشاركة الوضع فلا يتصور تقدم بعضها
بتوسط الجسم في ايجاد الصور الجوهرية لجسم اخر وخصوصا في الابداعيات التي
صحبتها نفسها على اصولهم مع ان الصورة النوعية لجسم متقدمة على الهيولى الكلية
وهيولى الفلكيات لا يتصور بصورة بعد اخرى ومفسرة امكان الخلاء وعاية
ايضا فلا بد لهم من القول بكثرة العقول فوق عشرة كما هو المشهور ولا يبعد ان
يكون سبب الشهرة اعلام بعض احدهم انه لما كان عدد العقول لما لزم عندهم عدد
الافلاك وعددها بحسب ما وجدوه في اول الامر وتسعة فعدد المفارقات

على هذا التقدير كان عشرة تسعة بازاء الافلاك وواحد للعناصر ثم لما ظهر لهم
بنظر او قوة احوال الافلاك واختلافها في السرعة والبطوء والاستقامة والرجوع
والقرب الى الارض والبعد عنها واختلافها ايضا في مبدا حركاتها الطولية والعرضية
والقربية والبعدية ان عددها ازيد مما وجدوها اولا حكموا بزيادة العقول ايضا
على ما حكموا به اولا بعد ما استمرت الشهرة بالعشرة عددها لما انحصرت بتسعة
عددها اي الافلاك وثانيهما ان كل جملة من الافلاك يكون جملة من العقول مبدئها
ومفيضها واحدا منها لا ان كل جملة من السماويات فلك كلي شامل لها محيط بها
قاسم العدد باعتبارات المبادات من العقول والكليات من الافلاك لا باعتبار
الاشباع منهم والجزئيات منها الثالث انه لا يمكن الجزم بان الصادر عن العلة الاولى
يصدر عنه الفلك الاقصى الثالث انه ليس في كلامهم ما يدل على ان العقول مترتبة
في الترتيب بحسب توالي الافلاك الرابع ان الجزم غير حاصل بان الاعتبارات المذكورة
في العقل هي التي حصلت منها الموجودات العقلية والنفسية والجرمية او غيرها فلا اقل
العقل الواحد يكون علة للفلك مع ما فيه من الافلاك والكواكب وكلا ان نفس
المتعلقة بكل فلك كل واحد الخامس بان الجهات الثلث في العقل الاخير غير وفية
لصدور الانواع المتباينة الصور المحفوظة الطبايع في درجة واحدة فان اختلاف
القابل مع وحدة جهة الفعل الفاعل انما علمت لا توجب الا اختلافات في المشخصات
والتشخصات لنوع واحد دون اختلاف الحقايق ومبادي الفصول به
والاظهر ان الاوايل من الحكماء رضي الله عنهم لم يحكموا بهذه الاحكام في ترتيب الوجود على
حسب الجزم والتعيين بل لما تعذرت عليهم التفاصيل لانهم هم المتشوقون والمتشى
لعلم او المبعوث بشريعة يتعين عليه التفاصيل فلاجرم طرقوا لما ياتي بعدهم سبيلا
وسهلوا الباب عليهم بذكر انموذج ومثال في كيفية صدور الكثرة عن الواحد
ليتسهل فهم الانموذج على الاذكياء تفصيل هذا الباب بحسب طاقة البشر لتيسر
لما خلق له والله اعلم بحقايق الامور وما استغفلهم بعد هذه المباحث الا ما لم
بما ذكره مرارا من ان مثل هذه الكثرة لو كفى في ان يكون الواحد مصدرا للمعلول

فذات

فذات الواجب تعالى يصلح ان يجعل مبدا للكمالات باعتبار ما له من كثرة السلوب
والاضافات من غير ان يجعل بعض معلولاته واسطة في ذلك ونحكم بان الصادر
الاول عنها ليس الا واحدا وقد علمت وجه سخافة هذا الكلام مرارا وعرفت ان الكثرة
في العقول ليست من الامور الاعتبارية الصرفة فان الامكان ان لم يكن امرا سلبيا
والوجوب امرا اضافيا لكن متعلقهما امر حقيقي ولا يليق بحال من اعتاد نفسه
بالمجادلات الفقهية وعادت الاراء الكلامية ملكة لها ان لا يشرع في علم يحتاج تعلمه
الى فطرة ثانية وقريحة خالية عن اقاويل المبتدعين كمثله باستر في امور الدنيا
لتحفظ عرضه ولا ينكشف حقيقته على ابناء العلم والعرفان واصحاب الذوق
والوجدان وبهذا الطريق يصدر عن كل عقل عقل وفلك فلك وذلك الى حد
العقل والفلك عن كل عقل الى العقل التاسع فيصدر عنه فلك القمر وعقل
عاشر وهو المبدأ الفياض لما في عالمنا ما المبدأ لها تحت فلك القمر بالتاثير والابداع
لا بالتحريك والتشويق كما هو شان النفوس وهو العقل الفعال لعالمنا هذا تما
من النفوس والصور وغيرها فيفيض عنه باعتبار تعقل جهة فقره وامكانه
الخاص له ولغيره الهيولى المشتركة العنصرية وباعتبار تعقل هيئة الصور النوعية
المختلفة وباعتبار نسبة الوجوب الى المبدأ الاعلى نفوسا الناطقة واما ذلك
فبمعاونة الاجرام السماوية المناسبة من جهة اشتراك كلها في الحركة الدورية
لاشتراك العناصر في مادة واحدة ومن جهة اختلافها كانها اختلاف الانواع
الصور لها وللعناصر ومن جهة تركيبه كانها المختلفة لتمزيج صور العناصر الى
غير ذلك مما لا يعلم تفاصيلها الا خالق القوى والقدر وبكثرة المعاونات والاستعدادات
المختلفة يكثر اعداد فيضه نوع نوع من دون الجهات الفاعلية لما عرفت ان
جهات الفاعل لا يجب التخالف العددي في قابل واحد كما اشار اليه بقوله تخرج
استعداد الهيولى فان الفاعل الواحد بجهة واحدة يجوز ان يصدر عنه امور مختلفة
لاختلاف القوابل او لاختلاف قابل واحد في استعداديته وليس استعداد
الهيولى لقبول الصورة من جهة العقل الفعال والا لما تغير الاستعداد دون العقل

لا يتغير اذ تنتهي تغيره الى تغير واجب الوجود لانه ليس في عالم الحركات و
الازمنة بل استعدادها بسبب الحركات السماوية والاتصالات الكوكبية فان
تلك الحركات تحدث اوضاعا سماوية مختلفة تختلف بها استعدادات هيولى
العناصر فربما كان هناك حركة حادثة تقتضي وضعا حادثا تقتضي حدوث استعداد في الهيولى
يستدعي تقتضيا صورة حادثة من العقل الفعال على الصحيح فكل حادث في عالم
حركة كانت او وضعا او استعدادا او صورة فهو مسبوق بشرط حادث وفي بعض
النسخ بشرط سبق حادث والاول اولى لان الحركات الحادثة الجزئيات بل سائر الحوادث
اما ان يوجد دائما او بعد حدوث حادث اخر لا سبيل الى الاول والا لزم دوام
الحادث وهو محال فتعين الثاني وهو ان قبل كل حادث حادثا اخر وهذه
الحوادث اما ان توجد على نهج الاجتماع في الوجود او على نهج التعاقب فلا سبيل
الى الاول وهو اجتماعها في الوجود والا لزم اجتماع امور لها ترتب في الوجود
و يحتاج كل منها الى الاخر السابق عليه وهو محال فقبل كل حركة و قبل كل حادث حادث
لا الى اول وهذا المطلوب واعلم ان في ربط الحادث بالقديم اشكالا عظيما وهو ان
العلة التامة للحادث ان كانت قديمة بجميع اجزائها لزم قدم الحادث وان كانت
حادثة لا يمكن حصوله عن قديم بل يحتاج الى علة تامة حادثة يكون معها في الوجود
والا يلزم تخلف المعلول عن العلة التامة فننقل الكلام الى علة علة الحادث فيلزم
من ذلك ترتب امور غير متناهية موجودة مجتمعة في الوجود ومع ذلك لا ينتهي
حادث في سلسلة علله الى قديم ولا ينتهي قديم في سلسلة معلولاته الى حادث
فاراد والتفصي عن ذلك الاشكال فقالوا ان العناية الالهية لما اقتضت وجود
الحوادث انتهت سلسلة الايجاد الى ما هو ثابت الذات متجدد النسب متعاقبة الاضافات
وذلك هو الحركة الدورية الدائمة فمن حيث دوامها استندت الى العلة القديمة
من حيث حدوثها استندت اليها الحادثات وتفصيله ان الوجود من الحركة كما هو المشهور
عندهم امر وحداني مستمر هو التوسط بين المبدأ والمنتهى المفروضين او المتحققين
وهو شخص واحد يلزمه اختلاف النسب بالقياس الى الحدود المفروضة في المسافة

فهي

فهي امر دايم باعتبار ذاته حادث باعتبار تلك النسب لعارضة له بحسب الفرض فمن حيث
الذات الثابتة استندت الى المبدأ الثابت ومن حيث النسب المتعاقبة استندت اليها
الحوادث فنسب الثبات بالثبات والحدوث بالحدوث وهذه خلاصة ما هو المشهور
منهم وانت تعلم انه غير واف بدفع الاشكال اذ الكلام عايد في استناد تلك النسب المتعاقبة
الى ذات قديمة قال بعض الافاضل في شرحه للهياكل بعد ما ذكر هذا الاشكال والحق
في تحقيق المقام ان يقال ان المرجح لكل واحدة من النسب السابقة عليها وهكذا فان
اعتبرت الحركة الوحدانية بوحدتها فهي ثابتة مستندة الى العلل الثابتة وان اعتبرت
النسب المتعاقبة وعروضها لاجزاء بحسب تلك النسب فكل واحد منها مستند الى السابق
عليها اقول ما سماه تحقيقا في غاية الضعف فان الكلام في ان العلة التامة يجب ان يكون
مجتمعة مع معلولها في الوجود اي وجود كان وتلك الحركة التوسطية باعتبار نسبها
امر كمي متصل غير قار واجزاء المتصل الغير القار لا تجتمع في الوجود فكيف ينسب بعضها الى
بعض بالعلية التامة او جزئيتها الاخيرة ويليه في الضعف والسخافة ما ذهب اليه
ابتهج به ناقلا عن بعض السابقين في شرح الهياكل وفي رسالته المسماة بالزوراء
من ان هذه الحركة الفلكية متصلة لا جزء لها في نفس الامر بل بحسب الفرض وكذلك سلسلة
الحوادث متصلة وحدانية فان العقل السليم يحكم بان انجرار المعلول واتصاله تابع لا
ستمرار العلة واتصالها فنسبة الصور المتعاقبة الى الحركة الاستعدادية للعناصر
نسبة الاجزاء المفروضة الى الحركة الدورية الفلكية والعجب انه مع انكاره لوجود الحركة
المتصلة في الخارج وجعل الوجود مقصورا على منها الذي هو امر وحداني كيف جعل
اجزائها جواهر موجودة متواصلة الوجود ولا شبهة بطريقتهم ما اشرنا اليه في
مبحث الحركة واسنادها الى الطبيعة التي هي امر ثابت وحاصل ذلك الكلام انه لا
يجوز ان يصدر عن معنى ثابت وحده شيء متجدد كالحركة الا وان يلحقه بسبب تبدل
الاحوال اذ لو كانت لا يلحقه بذلك المبدأ فان كان المبدأ طبيعة فيتجدد قرب
وبعد من النهاية المطلوبة وان كان ارادة فيجب ان يكون ارادة متجددة جزئية
فان الارادة الكلية نسبتها الى جميع اجزاء الحركة نسبة واحدة فلا يتعين بعض منها

بالوضع دون الاخر ولذلك صرحوا بان مزيل الحركة يجب ان لا يكون عقلا ولا نفسا بلا
قوة خيالية منطبعة فسبب الحركة الارادية يكون لا محالة التخيلات الجزئية المنبعثة عنها
الارادات الجزئية المتجددة الموجبة لجزئيات الحركة فنقول لما ثبت ان الحركة الدورية
الفلكية التي هي الموجبة للحركة الاستعدادية في هيولى العناصر على وجه الاعداد ناشئة
صادرة عن النفس السماوية لاجل اشراقات عقلية واهتزازات علوية متواردة
عليها من مبدئها العقلي ومعشوقها القدوسي يوجب انبعاثات الحركة شوقا اليه
وتشبها به يوجب كل انبعاث للحركة حدوث اشراق ونيل روح منه يوجب شوقا اخر
لانبعاث ارادة متحركة فيحصل هناك سلسلة من الاشراقات والتشويقات وسلسلة
من الاشواق والارادات على وجه الاستمرار والاتصال ففي كل سلسلة شيء كالمتوسط
وهو امر ثابت وحداني مستمر وشيء كالقطع وهو امر متصل متجدد ففي الاشراقات كلي
بامر عقلي ثابت وفي الاشواق والارادات شوق كلي مبدؤها النفس الفلكية وموجب ارادة
كلية للحركة التوسطية واشواق جزئية مبدؤها قوة منطبعة شوقية وارادات جزئية
لحركات جزئية في المبدأ القريب للحركة الارادية الفلكية ولنفرض انهما اثنتان احدهما
في الكيف والاخرى في الوضع قوة ذات جهتين جهة ثبات باعتبار ذاتها انها امر هو
متحصل الذات وجهة تجدد باعتبار انضمام امر متجدد اليه لو لم يكن انضمام هذا الامر
اليه لم يتم مبدئية الحركة فانضمام كل جزء من احدى السلسلتين اليه يصير مبدأ الجزء
من اجزاء السلسلة الاخرى وبانضمام هذا الجزء اليه يصير مبدأ الجزء الاخر غير الجزء الاول من السلسلة
الاولى على وجه الاتصال من غير حدود واجزاء كل من هاتين السلسلتين غير متفاصلة
بعضها عن بعض في الوجود لانها متصلة واحدة لكن في التعبير يقع بحيث لو فصلها متقدما وعلة
لضيق العبارة عن بيان كون المبدأ باعتبار انضمام اجزاء كل من هاتين السلسلتين
تصير علة للاخر فتجدد كل منها بتجدد الاخرى على وجه الاتصال كما عرفت في الحركة بالطبع
فاجعل ذلك مقياسا لتصحيح صدور كل متغير عن حادث ومنشأ ذلك نقص القابل
المباشر للحركة المصحوب للهيولى لوقوعها في اواخر الموجودات الموجب لبعدها عن منبع
الوجود والكمال وحاجته الى الاستكمال انا قلنا اقول وقد علمت طريقتها من القول

بتناهي الحركات جميعا فلكية كانت او عنصرية وقصور جميع الممكنات عن درجة السرمدية
والازلية فالامر في ربط الحوادث الزمانية بالقديم علينا اصعب لكن وفقنا الله
بمنه وفضله لاصل حكمي المنشأ بنوره غنم الشك عن درجة درك الحق اليقين
وهو ان الحوادث باسرها انتهت الى الحركة الدورية ولا تفتقر هذه الحركة الى علة
حادثة فان موضوع قولنا كل حادث زماني فله علة حادثة وهو الماهية التي عرض لها
الحدوث من حيث كونها معروضا له ولا كذلك الحركة بل ماهيتها نفس الحدوث والتجدد فهي
حادثة لذاتها والذاتيات لا تعلل والسؤال بلم لا يجري في حدوثها وتجددها كما لا يجري
في كون الامس قبل وفي كون الغد بعد لان القبلية والبعدية نفس حقيقة الامس و
الغد ونحن بعد المراجعة الى عقولنا لم نحكم جزما الا بوجوب علة حادثة لمعلول متجدد
واما المعلول الذي نفس ماهيته الحدوث والتجدد فلا نحكم عليه بذلك الا اذا عرض له
تجدد وحدوث زائد على ماهيته كالحركات المستقيمة العنصرية وغيرها من الكمية و
الكيفية بخلاف الدورية الفلكية التي لا يعرض لها حدوث غير حدوثها التجددي
الذاتي لا بحسب الفرض والوهم كما ان الهيولى جوهرها الذاتي القوة والاستعداد
فلا تحتاج في استعدادها الذاتي نحو الصور الى معد ومهيئ وانما عرضت لها استعدادات
الخاصة لصورة دون اخرى تحتاج الى معدات ومهيات من خارج فالحاصل ان
كل واحد من المتغيرات ينتهي الى ماهية هي نفس التغير فلكونها متغيرا صح ان يكون علة
للمتغيرات ولكونها نفس التغير صح ان يكون منسوبا الى جاعل اصل الماهيات بافاضة
الجود عليها من دون خصوصيات تشخصاتها وقيود حصولها المحوج الى علل حادثة
مادية وتلك الماهية هي الحركة وهذا ما عرفها بعضهم بانها ماهية ممتنع ثباتها لذاتها وهذا
التحقيق من الابحاث الشريفة النافعة جدا في دفع اشكالات كثيرة والمط الماخذ
ان كل حادث يستبقه حادث اخر ولزم من كلامه سبق حوادث غير متناهية اما مجتمعة
او متعاقبة فاستحالة التعاقب وعدم الاجتماع اراد ان يثبت ببرهان التطبيق الاول
على نفي ترتب المجتمعات الغير المتناهية المستحيل باتفاق اراء العقلاء نعم فان قيل
لم قلتم انه يستحيل ترتب امور غير متناهية قلنا لانا اذا اخذنا جملتين احدهما من

مبدأ معين الى غير النهاية واخرى مما قبله بمرتبة واحدة اى بمرتبة معينة
متناهية من العدد واطبقنا الثانية الناقصة على الاولى والزايدة بواحد او
كثير معين عليها بان يقال الجزء الاول من الجملة الثانية بالجزئية الاول من الجملة
الاولى والجزء الثانى بالجزء الثانى والثالث بالثالث وهلم جرا فاما ان يكون
يتطابقا الى غير النهاية بان يوجد بازاء كل من الزايدة من الناقصة او ينقطع الثانية
لا سبيل الى الاول لان الزايد مثل الناقص ويلزم من ذلك تساوى الجزء والكل
الموجب لعدم كون الجزء جزء والكل كلا هف فيلزم الانقطاع فيكون الجملة الثانية
اى الناقصة متناهية والجزء الاولى مزايدة عليها بعدد متناه والزايد على متناه
بعدد متناه يجب ان تكون متناهيا فيلزم تناهى الجملتين مع تعلق لا تناهيهما هف
قال الشارح الجديد وانما اعتبروا قيدى الاجتماع فى الوجود والترتيب لان الاحاد اذا
لم تكن موجودة فى الخارج معا كالحركات الفلكية لم يتم التطبيق لان وقوع احاد احدى
الجملتين بازاء احاد الاخرى لا يتصور الا اذا كانت الاحاد موجودة معا فى الخارج
او فى الذهن اقول قد سلف منا ان التحقق للاشياء وتخوا الحضور المعتبر دون
الزمان الزمانى والمعية هى المعية فى اصل الوجود مع قطع النظر عن الكون فى المتى
واجزاء الحركة المتصلة لها هذه المعية فى الوجود وقد بينا ان علم البارى يجمع
الاشياء التى وجدت او ستوجد علم واحد حضورى وشهودى وشهود تام
اشراقى وعلى هذا النحو وجود الاشياء المتجددة عند الجواهر العقلية المرتفعة عن
بقعة التغير وافق التجدد وعلمها الاشراقى الوجودى بها فيجرى فيها من الحجية
التى ذكرتها التطبيق والتضايف وغيرهما من البراهين للقسم الثالث

خاتمة

من كتاب الهداية فى احوال النشاة الاخرة للنفس الناطقة ولما ذكرنا المصنف فى
فنون هذا القسم وجود جواهر عقلية هى وسايط وجود المبدأ الاعلى الى المراتب
المتاخرة البعيدة المناسبة للخير الاقصى واسباب حصول كمالاتها الموجبة لقرب
المناسبة من جهة الحركات والاستعدادات فيها ينزل الوجود ويهبط الى مرتبة
النقص والخسة كمرتبة الهيولى والحركة ولاجلها يرتقى الى فوق الشرف والكمال

بعدان

بعدان يهبط حيث يعرج بعد طى مراتب الجماد والنبات والحيوان الى مرتبة العقل
المستفاد المستغنى بنوره الحق فى المعاد فكان الوجود الفايض من الواجب عقلا ثم
نفسا ثم جرما ثم عاد نفسا ثم عقلا كما فى قوله تع يدبر الامر من السماء الى الارض و
ظاهر ان اشبه الموجودات فى هذه السلسلة العودية بالعقول الابداعية هى
النفس الناطقة لوقوعها فى اخر مراتب العود لكونها اشرف وجودا واقوى تحصلا
من الهيولى اذ مراتب الشرف باعتبار الشرف باعتبار مراتب البراءة عن القوة والاجرام
الذين منبعها الهيولى ولا بدان فاراد ان يشير الى ان لها وجودا اخرى لا تحتاج فيه
الى البدن واحوالا اخروية سانحة عليها من ذاتها لاجل ملكاتها واشتغالها بالجسمية
لماس البدن وهياته بحسب النشاة الاولى وذلك الوجود الباقى للنفس بعد البدن
يسمى النشاة الاخرة لها فوضع سته فصول للمباحث المتعلقة لوجودها واحوال
وجودها بعد الموت وفساد البدن سماها بالهدايات لكونها مما يزاح بتبيينها فاسد
اوهام الجاهدين لثبوت المعاد من الذين انسلخوا عن الملة والدين ومما ان
يعلم قبل الخوض فى تلك المقاصد ان المعاد على ظريس ضرب لا يفى بوصفه وكنهه الا
الوحى والشريعة وهو المختص باعتبار البدن اللايق بالاخرة خيراته وشروره و
العقل لا ينكره وضرب يمكن تصحيحه من جهة النظر والقياس والشرع لا ينكره بل
ربما يشير اليه اشارات مقنعة وعبارات مشبعة تكفى لطالب الحق واليقين
وتهدى لمن يشاء الى صراط مستقيم كقوله تع يا ايتها النفس المطمئنة ارجعى الى
ربك راضية مرضية وبالجملة فكل ما لا يتوصل العقل بالدليل الى اثبات وجوده
او عدمه وانما يكون ممكن جوازه فقط فان النبوة تكشف عن حاله وتقضى على
وجوده او عدمه ولما صح عند العقل صدق النبوة فيتم عنده ما قصر عنه فيكمل
ما نقص من معرفته كما فى قوله عليه واله السلام انى بعثت لاتمم مكارم الاخلاق
فتفصيل السعادة والشقاوة الجسمانيتين يطلب من القران والحديث على
الوجه المفصل المشروح فى مواضع عديدة منهما لان حقايق الاحوال المادية على
هياتها وخصايص صورها وكيفياتها مما ان توقف به الا بتقرير ملحوظ منا بكن

من الوعد والوعيد ثم اذا اراد لنا كنز اظاهره من الاحكام والامتناع واوقعنا الجزم
موقع الجواز والامكان وبيناد حجا نه على دعاوى المنكرين والخصوم في بابه
قام التنزيل والاخبار النبوية فيه مقام البراهين في المعاني الحقة بسببه ومقام الادلة
والواضحة في المعارف الطبيعية والالهية وصار العقل انما قل لقصوره عن تصور كيفيتها
بعلاقتها لوجوبه وتصديقه بما ينبئ التنزيل معقولا عن خالقه وخصوصا
اذا قال عز اسمه وننشئكم فيما لا تعلمون ولولا ان احوال النشاة الثانية وتفصيل
كيفياتها بابا لا مطمع للمعترف بوجوبه في الاحاطة بكنهه الا عند قيام الساعة لما
قال نعم جده لرسول عليه وعلى آله السلام قل كنت بدعا من الرسل وما ادري ما يفعل
بي ولا بكم ان اتبع الا ما يوحى الي واليه يرجع قوله ثم وعنده علم الساعة واليه ترجعون
وللشيخ الرئيس اشارة خفيفة في اخر الهيات الشفاء الى وجه صحة المعاد الجسماني
بقوله ان الصور الخيالية ليست تضعف عن الحسية بل تزداد عليها تاثيرا وصفا
كما يشاهد في المنام فربما كان المحلوم به اعظم شانا في بابه من المحسوس على ان الاخروي
اشد استقرارا من الموجود في المنام بحسب قلة العوائق وتجرد النفس وصفاء القابل
وليست الصورة التي ترى في المنام بل والتي تحس في اليقظة كما علمت الا المرتسمة
في النفس الا ان احديهما تبتدي من باطن وتنحدر اليه والثانية تبتدي من خارج
وترتفع اليه فاذا ارتسم في النفس كان ثم هناك ادراك المشاهد وانما يلذ و
يوذي بالحقيقة هذا المرتسم في النفس لا الموجود في الخارج وكلما ارتسم في النفس
فعل فعله وان لم يكن سبب من خارج فان السبب الذاتي هو هذا المرتسم والخارج هو
سبب بالعرض او سبب السبب فهذه هي السعادة والشقاوة الجسمانية بالقياس
والثانية بالقياس الى الانفس الخسيسة واما الانفس المقدسة فانها تبعد عن مثل
هذه الاحوال وتتصل بكمالها بالذات وتنغمس في اللذة الحقيقية وتتبرا عن النظر
الى ما خلفها والى مملكة التي كانت لها كل التبرؤ ولو كان بقي فيها اثر اعتقادي او خلقي
تاذت به وتخلفت لاجله عن درجة العليين الى ان تنفسخ انتهى كلامه ويقرب منه
ما ذكره الشيخ الغزالي في مسفوراته بقوله ان اللذات المحسوسة الموعودة

الجز

الجسمانيين اكل ونكاح تجب التصديق به لامكان ما اللذات كما تقدم حسيه خيالية وعقلية
اما الحسي فلا يخفى معناه وامكانه في ذلك العالم كامكانه في هذا العالم فانه بعد
رد الروح الى البدن وقام البرهان على امكانه واما الكلام في ان بعض هذه اللذات
مما لا يرغب فيها رغبة كاملة لبعض العقلاء كاللبن والاستبرق والطلح المنضود
والسدر المخضود فان هذا مما خوطب به جماعة يعظم ذلك في اعينهم ويشتهونه
غاية الشهوة ولكل احد في الجنة ما يشتهيه كما قال الله تعالى ولكم فيها ما تشتهي
انفسكم ولكم فيها ما تدعون واما الخيالي فلذة كما في النوم الا ان النوم مستحقر
لسرعة الانقطاع فلو كانت دائمة لم يظهر الفرق بين الخيالي والحسي لان الالتذاذ
انما هو بالصورة من حيث انطباعها في الخيال والحس لا من حيث وجودها في الخارج
فلو وجد في الخارج ولم يوجد في حسه بالانطباع فلا لذة له ولو بقي المنطبع في
الحس وعدم في الخارج لدامت اللذة وللقوة المتخيلة قدرة على اختراع الصور في
هذا العالم الا ان الصورة المخترعة متخيلة وليست محسوسة ولا منطبعة في القوة
الباصرة فلذلك فلو اخترع صورة جميلة في غاية الجمال وتوهم حضورها ومشاهدها
لم يعظم سروره بها لانه ليس يصير مبصرا كما في المنام فلو كانت للخيال قوة على تصويرها
في القوة الباصرة كما له قوة تصويرها في المتخيلة لعظمت لذته ونزلت منزلة
الصورة الموجودة من خارج ولم يفارق الدنيا الاخرة في هذا المعنى الا من حيث
كمال القدرة على تصويرها الصورة في القوة الباصرة ولا يخطر ببال الا ويتيسر
اليه الا ويجده في الخيال بحيث يراه والاليه الاشارة بقوله ان في الجنة سوقا
يباع فيه الصور والسوق عبارة عن اللطف الالهي الذي هو منبع القدرة على
اختراع الصور بحسب الشهوة وهذه القدرة اوسع واكمل من القدرة على الايجاد
من خارج الحس فحمل امور الاخرة على ما هو اتم واوفق للشهوات اولى لتسقط
مرتبتها في الوجود واختصاص وجودها في الحس فانتفاء وجودها من خارج
فان وجودها مرادا لا بحل حظه وحظه من وجوده في حسه فاذا وجد فيه او حظه
والثاني فضول لا حاجة اليه وانما مراد لانه طريق المقصود فقد تعين كونه طريقا

في هذا العالم الضيق القاصر اما في ذلك العالم فيتسع الطريق ولا تضييق واما
الوجه الثالث المقيم وهو ان يكون هذه المحسوسات امثلة للذات العقلية
التي ليست بمحسوسة فان العقليات تنقسم الى انواع كثيرة مختلفة كالحسيات فتكون
هي امثلتها لها لكل واحد مثال للذة اخرى مما تعتبر في العقليات يوازي ويقابله
المثال في الحسيات فانه لو راى احد في المنام الخضرة والماء الجاري والوجه الحسن
والانهار والامطار المخطرة باللبن والعسل والخمر والاشجار المزينة بالجواهر
واليواقيت واللالي والقصور المبنية من الذهب والفضة والاسورة و
المرصعة بالجواهر والغلمان المتماثلين بين يديه للخدمة لكان المعبر يعبر كل
بالسرور ولا يحمله على نوع واحد بل كل واحد يحمله على نوع اخر من السرور فيعبر
بعضه الى سرور العلم وكشف المعلومات وبعضه الى سرور المملكة ونفاذ
الامر وبعضه الى مشاهدة الاحد قادر وان اشتمل على الجميع اسم اللذة ولكنها
في مختلفة المراتب الذوق لكل واحد مذاق لمذاق الاخر فكذلك اللذات العقلية
ينبغي ان يفهم كذلك وان كانت مما لا عين رات ولا اذن سمعت ولا خطر على قلب
بشر وجميع هذه الاقسام ممكنة مقتضية ان يجمع بين الكل ويجوز ان يصيب كل واحد
بقدر استعداده في الشوق بالتقليد والجمود على الصورة لم ينفتح طريق الحقائق
ولا يتمثل له هذه الصور والعارفون المستغرقون بعالم الصور واللذات
الحسية يفتح لهم من لطائف السرور واللذات العقلية ما يليق بهم وينفي سبيهم
وشهوتهم اذ حد الجنة ان فيها لكل امر ما يشتهيه فاذا اختلفت الشهوات لم
يبعد ان يختلف العطيات واللذات والقدرة واستقر القوة البشرية عن الاحاطة
بعجائب القدرة قاصرة في الرحمة الالهية الفت بواسطة النبوة الى كافة الخلق القدر
الذي احتملت افهامهم فيجب التصديق بما فهموه والاقرار بما وراء ذلك من العلم من
امور يليق بالكرام الالهيين انتهى قوله اقول وهذان القولان من كلام هذين
الشخصين اقرب ما رايناه من كلمات ائمة الحكمة والكلام في توجيه المعاد الذي
بالعقل وحاصلهما ان النفس الناطقة لكونها من سنخ الملكوت وتشبه عالم القدس

والقوة

والقوة لها قدرة على اختراع الصور التي تخترعها حين تعلقها بهذا البدن الكثيف
الظلماني المركب من الاضداد تحت انها ضعيفة الوجود لا يترتب عليها الاثار الخارجية
ولا تكون ثابتة ايضا بل يتغير مظهرها قوة خيالية دائمة التحلل والانتقال والتجدد
والزوال بحسب اختلاف ما يطرا عليها بسبب ما يرد عليه من المشوشات والمتغيرات
الخارجية والداخلية وكلما استراحت النفس من الاشتغال الضرورية والحركات
اللازمة لحفظ هذا البدن المستمع من الامور المتنافرة المتداعية الى الانفكاك و
تعطلت حواسها الظاهرة واحتجبت عن استعمال النفس اياها اما بالنوم او توجهها
الى الحضرة العالية لقوة في ذاتها فطرية او كسبية غمضت الفرضية ورجعت الى
ذاتها فاصبحت مخترعة للصور مشاهدة اياها بحواسها التي هي في ذاتها بلا مشاركة
البدن فان الانسان في حالة النوم يبصر ويسمع ويذوق ويشم ويلمس مع ان
حواسه الظاهرة معطلة عن الادراكات فعلم ان للنفس بصرا وسمعا وذوقا و
شما ولمسا في ذاتها من دون الحاجة فيها الى البدن بل هي اتم واصفى من التي في البدن
لو لم تكن هذه عائقة للنفس عن استعمالها اياها وكما ان حواس البدن وكلها
ترجع الى حاسة واحدة وهي الحس المشترك فجميع حواس النفس وقواها ترجع
الى قوة واحدة هي ذاتها النورية الفائضة بصيرة في حال رجوعها الى ذاتها من هذا
العالم ادراكها للاشياء عين قدرتها وكلما كانت النفس اتم قوة واقوى جوهرا
واقل مزاحمة ومعاوقة من قواها اما لقوتها او ضعفها كما للمجانين والمرضى
او لقوتها فاضلة كانت او شريرة كما للانبياء والاولياء والكهنة والسحرة كانت
ملاقاتها ومشاهدتها للصور اقوى وترتب اثار الوجود اللذة والايلام عليها
اكثر مع بقاء تعلقها بالدنيا والبدن فان النفوس القوية التي لا يشغلهم شان
عن شان ولا يلهيهم موطن عن موطن ولا تجارة ولا بيع عن ذكر الله وتذكر الامور
الاخرة فهي كالمبادي العالية ذاتا وفعلا فيقدرون على ايجاد امور مشاهدة
وربما يبلغ قوة نفوسهم الى حد تسري عنه في غيرهم فيفيدون له قوة يقدر بها
على مشاهدة الامور الغيبية كسماع النبي صلى الله عليه وآله الخطاب وذكر الحصى والاحجا

وان لم يكن هذه الحال دائمة لهم بحسب خاص الاوقات والتعلقات وما يتبعها من الاحوال كما روى عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم ان لله في ايام دهركم نفحات الا فتعرضوا لها وبالجملة لا يبعد ان يكون لبعض افراد الناس نفس قوية شديدة الاتصال بعالم القدس وافق التاثير والكمال قليلة الالتفات الى عالم الحس التلقي من عالم الغيب قليلة الانغماس في جانب الظاهر لا يشوشها المفكرة ولا يشغلها المحسوسات عن افعالها الخاصة ويحصل لذلك الانسان في اليقظة ان يتصل بعالم الغيب بتمثل له العقول المجردة والنفوس الكلية والروحانيات وامور الآخرة ونشاهدها مشاهدة صحيحة تتم من المشاهدات الدنياوية الناقصة لاجل كدورة المادة وضعف الادراك فكدورة الشهوات وشواغل القالب المظلم حجاب عن غاية المشاهدة كما قال الله تعالى لا تدركه الابصار وربما يشغل بعض المكاشفين صور ذلك الموطن عن مشاهدة صور هذا الموطن في اليقظة وسلامة الحواس على عكس المحجوبين وجميع ما ذكرناه لظهور سلطان الآخرة على بعض النفوس بوجه من الوجوه وهذه انموذج لمعرفة احوال الآخرة لها فانها اذا انقطعت تعلقاتها بالبدن وخلت خزائنها للبيت وتحللت صارت حواسها الباطنة لادراكات امور الآخرة اشد واقوى فيظهر لها ما اكتسبتها في الدنيا من الاخلاق والاعمال والملكات والصفات الكريمة والكريهة صورا حسنة بهية كالجنات والانهار والحور والغلمان والحلل الفاخرة والتيجان المكللة باليواقيت واللؤلؤ والمرجان او قبيحة موذية موحشة من العقارب والحيات والنيران والحميم والزقوم والتصلية في الجحيم ثم اعلم ان اعادة النفس الى بدن مثل بدنها الذي كان لها في الدنيا مخلوق من سنخ بعد مفارقتها عنه في القيمة كما نطقت به الشريعة من نصوص التنزيل وروايات كثيرة متظافرة لاصحاب العصمة والهداية غير قابلة للتاويل كقوله تعالى قال من يحيي العظام وهي رميم قل يحييها الذي انشاها اول مرة وهو بكل خلق عليم فاذا هم من الاجداث الى ربهم ينسلون ايحسب الانسان الن نجمع عظامه بلى قادرين على ان نسوي بنانه امر ممكن غير مستحيل فوجب التصديق بها لكونها من ضروريات

الدين

الدين وانكاره مبيح ولا استبعاد فيها بل الاستبعاد والتعجب من تعلق النفس به في اول الامر اظهر من تعجب عوده اليه ولا يلزم ان يكون حدوثها فيه واستعداده مما يحصل له شيئا فشيئا وبلوغ فامتزاج كما له قليلا قليلا لكونه اولا نطفة ثم علقة ثم مضغة ثم عظاما ثم طفلا الى تمام الخلقة على حسب ما يقتضيه التوالد والتناسل فان ذلك نحو خاص من الحدوث والحدوث غير منحصر لا ثالث في هذا النحو بل يجوز ان يكون دفعة فلعل كما لا لاجل خصوصية بعض الازمنة والاوقات والاوضاع الفلكية تترجح ارادة الله تعالى في ايجاد الناس ويكون اجسادهم دفعة واحدة ونفخ ارواحهم في اجسادهم المتكونة نفخة واحدة بتوسط بعض ملائكته فيرد الله تعالى بواسطة واهب الصور تلك الصور الى موادها لحصول الخاصة مرة اخرى كما يتكون انواع كثيرة من اصناف الحيوانات كالذباب وغيرها في الصيف من العفونات تكون دفعيا ولا يلزم ان يكون نحو التعلق واحدا في البدو والاعادة بل يجوز ان يكون التعلق الاخروي الى البدن على وجه لا يكون مانعا من حصول الافعال الغريبة والآثار العجيبة ومشاهدة امور غيبية لم يكن من شان النفس مشاهدتها اياها في النشاة الدنياوية وكذا اقتدارها على ايجاد صور عجيبة غريبة حسنة او قبيحة مناسبة لاوصافها واخلاقها ولا يضرنا ايضا كون البدن المعاد غير البدن الاول بحسب الشخص ولا استحالة كون المعدوم بعينه معادا وما شهد به النصوص من كون اهل الجنة جردا مردا وكون ضرس الكافر مثل جبل احد وكذا ما روي من قوله صلى الله عليه وآله يحشر بعض الناس يوم القيمة على صورة يحسن عندها القردة والخنازير بعضد ذلك وكذا قوله تعالى كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها فان قيل فعلى هذا يكون المثاب المعاقب باللذات والآلام الجسمانية غير من صدرت منه الطاعات والخيرات وارتكب المعاصي والشرور قلنا العبرة في ذلك بالجوهر المدرك وهو النفس ولو بواسطة الآلات وهي باقية بعينها وكذا المادة والسنخ كالاجزاء الاصلية في البدن او غيرها ولهذا يقال للشخص مع انتقاله من الصبوة الى الشيخوخة والتجددات والاستحالات الواقعة فيما بين

انه هو بعينه وان تبدلت الصور والهيآت وكثير من الاعضاء والآلات ولا يقال
لمن جنى في الشباب فعوقب في المشيب انها عقاب لغير الجاني هذا واعلم انه قد
ذهبت الفلاسفة الطبيعيون واوساخ الدهرية الذين لا اعتداد باقوالهم لا في
الملة ولا في الفلسفة الى انكار المعاد مطلقا للانسان زعما منهم انه متكون من مزاج
ومزاج هذا الهيكل المحسوس بما له من القوى والاعراض وذلك يفنى بالموت
ولم يبق منه الا المواد العنصرية ولا اعادة للمعدوم فيهما فلا يرجى اعادة
فحكموا بانه اذا مات مات ولم ينل سعادة او شقاوة وقد فات كما حكى الله عنهم
في كتابه المجيد ما هي الا حياتنا الدنيا نموت ونحيى مثل العشب والمرعى فيصير غثاء
احوى فلهذا السبب انكروا النبوة المتفرعة بالبعث وفوائدها وامورها
مع منع نشر فوائدها وفي هذا تكذيب للعقل ويراه المحققون من اهل الفلسفة
وللشرع على ما قرره المحققون من اهل الملة وتوقف جالينوس في امر المعاد
لتردده في ان النفس هو المزاج الحاصل من التركيب والامتزاج فيفنى بالموت و
لا يعاد ام جوهر باق بعد الموت يكون له المعاد واتفق المحققون من الفلاسفة
والمليين على ثبوت المعاد وحقيقته لكنهم اختلفوا في كيفيته فذهب جمهور
المسلمين الى انه جسماني فقط لان الروح عندهم جسم سار في البدن سريان
الزيت في الزيتون وماء الورد في الورد والنار في الفحم وذهبت جمهور الفلاسفة الى انه
روحاني فقط لان البدن ينعدم بصورته واعراضه فلا يعاد والنفس جوهر مجرد
باق لا سبيل اليه للفناء فيعود ما تنزه به كثير من علماء الاسلام كاصحابنا
الامامية رضوان الله عليهم والشيخ الغزالي والكعبي والحليمي والراغب الاصفهاني
القول بالمعادين الروحاني والجسماني جميعا ذهابا الى ان النفس جوهر مجرد يعود
الى البدن وهو رأي كثير من الصوفية والكرامية وبه يقول جمهور النصارى
التناسخية قال الامام الرازي ان الفرق ان المسلمين يقولون بحدوث
الارواح وردها الى البدن لا في هذا العالم بل في الآخرة والتناسخية بقدمها وردها
اليه في هذا العالم وينكرون الآخرة والجنة والنار فان قيل الآيات المشعرة بالمعاد

الجسماني

الجسماني الست اكثر واظهر من الآيات المشعرة بالتجسيم والتشبيه والجبر والقدر ونحو
ذلك وقد وجب تاويلها قطعا فلنصرف هذه ايضا الى بيان الملوة المعاد الروحاني
واحوال سعادة النفس وشقاوتها بعد مفارقة الابدان والاجسام على وجه يفهمه العوام
فان الانبياء مبعوثون الى كافة الخلق لارشادهم بقدر استعدادهم الى سبيل الحق وتكميل
نفوسهم في القوة النظرية والعملية وتبقية النظام المفضي الى صلاح الكل وذلك
بالترغيب والترهيب بالوعد والوعيد والبشارة لما يعتقدونه لذة كمالا والانذار
عما يعدونه الما ونقصانا واكثرهم عوام تقصر عقولهم لا عن تعلم الاشياء والمحسوسات
عن ذات المبدأ الاول وذوات العقول الفعالة التي هي المبادي القصوى والشريعة
تحاكيهم امر مبدأ الاتهم الماخوذة من المبادي المدنية وتحاكي الافعال الالهية بافعال
المبادي المدنية من الملوك والسلاطين القهادين وتحاكي افعال القوى والمبادي
الطبيعية بنظايرها من الملكات والصناعات والقوى الارادية وكذلك يخاطبهم عن
المعقولات بنظايرها من المحسوسات فيعبر عن الهيولى بالهاوية والظلمة او الماء وعن
العدم بالظلمة وعن اصناف السعادات التي هي غايات افعال الفضايل الانسانية
بنظايرها من الخيرات العرفية التي تظن انها خيرات وتحاكي مراتب الموجودات في الوجود
بنظايرها من المراتب المكانية والتقدمات الزمانية فوجب ان يخاطبهم الانبياء
من امر المعاد بما هو مثال للمعاد الحقيقي ترغيبا وترهيبا للعوام وتتميما لامر البلاغ
ولهذا قيل ان الكلام مثل واشباح للفلسفة قلنا انما يجب التاويل عند تعذر الظاهر
ولا تعذر هاهنا سيما على ماذكرنا من القول بكون البدن المعاد مثل الاول لا عينه
وماذكرتم من حمل كلام الشريعة ونصوص الكتاب على الاشارة الى مثال معاد النفس
والرعاية لمصلحة العامة تؤدي الى نسبة الانبياء صلوات الله عليهم الى الكذب فيما
يتعلق بالتبليغ والقصد الى تضليل اكثر الخلايق والتعصب طول العمر على الباطل
واخفاء الحق لانهم لا يفهمون الا هذه الظواهر التي لا حقيقة لها انهم لو قيل ان هذه الظواهر
مع اراتها من الكلام وثبوتها في نفس الامر مثل للمعاد الروحاني واللذات والآلام العقلية
وكذا اكثر ظواهر على ما يراه المحققون من علماء الاسلام بناء على ان العوالم متطابقة

نحو ما يوجد في عالم الاجسام والاشباح من الانواع يوجد نظايرها على الوجه الطف
واصفى في عالم الابداع لكان حقا لا ريب فيه ولا اعتداد بمن نفيه النفس
الانسانية بعد خراب البدن وفساد المزاج اما ان تفسد او تبقى وعلى الثاني اما
ان تتعلق ببدن اخر على سبيل التناسخ او لا تتعلق بل تبقى موجودة بلا تعلق
لا سبيل الى الاول وهو فسادها لان النفس لا تقبل الفساد لانه لو كان فيها شي يقبل
الفساد وشيء يفسد بالفعل فيكون فيها شيء يجري مجرى المادة الحاملة لقوة الفساد
وشيء يجري مجرى الصورة وهو الفاسد بالفعل لان الفاسد بالفعل غير القابل
للفساد والحامل لقوة البطلان لان القابل للشيء يبقى ذاته مع القبول والفاسد
بالفعل لا يبقى مع الفساد فيكون القابل غير الفاسد قال الشارح الجديد فيه بحث اذ
ليس فيه معنى قبول الشيء للعدم والفساد ان ذلك يبقى متحققا ويحل فيه الفساد كما
قياس قبول الجسم للاعراض الحالة فيه بل معناه ان ذلك الشيء ينعدم في الخارج و
اذا حصل ذلك الشيء في العقل وتصور معه العدم حكم العقل عليه بالعدم ووصف
به في حد نفسه في العقل لا في الخارج اذ ليس في الخارج شيء وقبول وعدم قائم بذلك
الشيء اقول كانه نسي البرهان المذكور على كون كل حادث مسبوقا بالزمان محتاجا
الى مادة حاملة لامكانه ولا فرق في ذلك بين الجانبين الوجود والعدم لان البرهان انما
تم في جانب الوجود ثم في جانب العدم بلا تفاوت واصلا نعم كل معدوم صرف
لم يدخل في عالم الوجود لا يحتاج في عدمه الى سبق حامل له بل ذاته حاملة لعدمه
بالمعنى الذي ذكره من ان العقل يتصور مهيته ويقيسها الى العدم فيجدها موصوفة
بالعدم في العقل احكم بها على عدم اتصافها بالوجود في الخارج فيصدق القضية
الذهنية والسالبة الخارجية لقيام معنى العدم بها في الذهن وعدم قيام الوجود
في الخارج اصلا واما الاشياء التي طرأ عليها العدم بمعنى رفع الوجود الذي كان
ثابتا لها في الخارج فلا بد لها من حامل لقوة عدمها وبطلانها ولا يكون ذلك الحامل
نفس ذواتها وتمام حقيقتها لان حيثية فعلية الذوات الوجود غير حيثية قوة الفساد
والبطلان التي تساوق قوة الفعلية الوجود لان جواز العدم يكون مع جواز الوجود

وقد مر

وقد مر في مبحث الهيولى ان الاستعداد والفعلية متقابلان فلا بد وان يكون
الحامل لقوة الفساد واما جزء ذاتها الذي هي بها بالقوة ان كانت مركبة او محلا
لذاتها ان كانت بسيطة كالصورة والاعراض في حامل قوة الفساد ان كان محلا لها
فيكون النفس قائمة بالمادة وقد ثبت تجردها وان كان جزءا لذاتها فيكون ذاتها
مركبة من مادة وصورة وقد ثبت بساطتها هف فان قيل احد لسان النفس يعني
هذا الوجه بل جهة كونها متالفة من مادة وصورة مفارقتين جوهرتين فترول
احديهما وهي الصورة ويبقى الاخرى وهي المادة الحاملة لقوة وجودها وعدمها نقل
الكلام الى السنخ الباقي ولا نعني هاهنا بالنفس الا جوهرا مجردا احديا لذاته محل العلوم
والمعارف وسنخه الباقي لو كان قابلا للفناء يلزم اجتماع الوجود والعدم فيه
عند خروج الفناء من القوة الى الفعل فيكون موجودا معدوما معا في حالة
واحدة هذا محال ثم انك قد علمت فيما سبق ان معنى القوة الوجود او العدم في
الكائنات الفاسدات معنى الامكان الذاتي الذي يعم المبدع والكائن جميعا وهو
نسبة ضرورة الوجود والعدم لان هذه هي القوة الاستعدادية التي تبطل عند حصول
الشيء الذي هي استعداد له بخلاف ذلك فانه يجتمع مع وجود الممكن ومعه فليس
لك ان تقول ان المفارقات كالعقول ممكنة الوجود والعدم وهي بالفعل موجودة
فيجتمع فيها فعلية الوجود وقوة العدم والوجود مع انها بسيطة لما بينا انها
من الفرق بين القوة والامكان حيث ان احدهما بحسب الذهن والاخر بحسب الخارج
فمفاد احدهما التركيب بحسب التحليل ومفاد الاخر التركيب بحسب الخارج فان قلت النفس
ان كان وجودها مباينا عن المواد لكن لما كان استعداد وجودها عن المبدأ الفياض
في المادة البدنية المرجحة لوجودها فلم لا يجوز ان يكون استعداد عدمها ايضا
في تلك المادة البدنية فتنعدم وان كانت علتها الفايضة لوجودها باقية كما
كانت قبل وجودها فيكون البدن محل امكان فسادها كما كان محل امكان
وجودها قلنا البدن بسبب مزاجه الصالح لتدبير النفس استعد لان تكون له
نفس مدبرة ويلزم من وجود النفس له ان تكون متحققة في نفسها حتى تكون له

ونحو وجود الجوهر المباين في نفسه بان يكون وجوده الخاص وجود النفس ولا يمكن
ان يكون وجوده في نفسه الذي وجوده لنفسه هو بعينه وجوده لغيره بل يتغاير ان
الوجودان لا كالجوهر المقارن والعرض حيث ان وجودهما في نفسها هو بعينه و
جودهما لشيء اخر فقد علم ان وجود النفس للبدن غير وجودها في نفسها وان
استلزم الاول للثاني عند حصول استعداد البدن للاول وافاضة المبدأ الجواد
للثاني عليه لكونه متقدمة للشيء الواجب لعطائه من جهة تمام الاستعداد في القابل
وعدم البخل في الفاعل فكون النفس للبدن يستلزم كونها في نفسها لكن لا يلزم من
انتفاء النفس عن البدن لاجل زوال استعداده وعدم قابليته لها وبطلان كونها
كمالا له في ذاتها بل انتفاء وجودها للبدن فقط اذ كون الشيء لشيء وان اقتضى
وجوده في نفسه لكن سلب الشيء عن شيء لا يقتضي سلبه في نفسه ولا ترى ان كون
الفرس لك يلزم ان يكون له كون في نفسه ولكن لا يلزم من فقدانه منك فقدانه في
نفسه اللهم الا اذا كان ذلك مما يكون وجوده في نفسه عين وجوده لشيء اخر فيلزم
من انتفائه عن المحل انتفائه في نفسه لاتحاد الوجودين كالجواهر المقارنة
والاعراض من حيث يلزم زوالها عن محالها فنائها في نفسها بخلاف النفس لكونها
جوهرا مفارقا فالبدن فيه استعداد ان يكون له نفس وفيه استعداد ان لا يكون
نفس كما عند حلول الاجل الا ان فيه استعداد لوجود النفس واستعداد لعدمها
لكن اللزوم بين الوجودين متحقق اي وجود النفس له ووجودها لذاتها لا بين العدمين
اي زوالها عن البدن وبطلانها في ذاتها بل هي باقية ببقاء مبدئها وما اصح ما قيل
بعضهم البدن شبكة اقتنص بها وجود النفس من مبدئها المفارق فبعد الوقوع
في عالم الوجود بواسطة الشبكة لا يحتاج الى بقاء تلك الشبكة فيبقى ببقاء علتها
الفايضة بل الشبكة عائقة له عن وجودها الاستقلالي وطيرانها في فضاء عالم
القدس فثبت ان البدن شرط حدوث النفس لا شرط بقائها وان النفس جوهر
وتعلقها وارتباطها بالبدن من باب المضاف وهو اضعف الاعراض واخسها
فبطلان الاضافة التي هي اضعف الاعراض لا يوجب بطلان الجوهر القائم بنفسه

وقد علمت

وقد علمت ان عدم احد من اسباب وجود الشيء بالذات سبب لعدمه ذلك وعلمت
ان البدن سبب بالعرض لوجود النفس ولا مادة لها وصورتها بعينها هي ذاتها و
فاعلها المفارق وغايتها اتصالها به فيلزم ان يكون باقية ما دام كون مبدئها
المفارق باقيا ومفارقتها البدن وقواه وهيأتها الظلمانية واغشيتها المادية عائقة
لها عن اتصالها بالقياس كما ينفصل الطير عن الوصول الى الجو العالي والفضاء
السماوية بمفارقة الشبكة وتتقوى تقوى وتبطل فاذا مات البدن وخربت
وانهدم جنوده وقواه تخلص جوهر النفس من حبل البدن وصعدت بالقوى
تشرف لمصاحبة القدسيين والملأ الاعلى مع حصول كمالها واعتبر بالات النجار
وتخليتها في وجود الكرسي ثم بقائها مع انتقال الالة او بيعها فنقيا كذا
للنفوس صرفت قواها في سبيل الحق واستعملت القوى والالات البدنية في
تحصيل مطلوبها القدسي ومراداتها العقلية ثم نفضها او رفضها بالكلية كما في
قول شاعر من الحكماء واذا كانت النفوس كبارا تعبت في مرادها الاجسام قال والسبيل
الثاني وهو القول بالتناسخ وانتقال النفس من بدن الى بدن اخر سواء كان
من نوعه اولا وسواء كان النقل بالنزول او بالصعود لان النفس حادثة على
ما هو مذهب المعلمين والرؤساء وساير المتاخرين خلافا للاقدمين من حكماء
الفرس ولافلاطون واتباعه فيكون التناسخ محالا لان النفس لو كانت
حادثة بحدوث البدن كان المزاج باستعداده الخاص يستدعي وجودها من المفارق
وتعلقها به فالبدن الصالح للنفس كاف في فيضان النفس من مبدئها فكل بدن
يصلح ان يتعلق به نفس فلو تعلق به نفس اخرى غيرها استحقته بالاستحقاق
عن المبدأ بل على سبيل التناسخ فقد تعلق بالبدن نفسان مدبرتان له وايضا ان
كان النقل بالنزول عن الانسان وظاهر ان اعداد الحيوانات ازيد من الانسان
كما ان النبات على الحيوان فينفصل ذوات النفوس من الاجساد البدنية على
نفوسها بشيء لا يتقابل وهو محال وان كان بالصعود الى الانسان فالنفوس
المنفصلة تنفصل عن الابدان فيما نشاهده من الحيوانات الصغار انواع بعيدة

على جميع الحيوانات الكبار وكذا في النبات فلا يبعد ما ذكروا وتفصيل هذا البحث
يطلب من كتاب حكمة الاشراق وشرحه للعلامة الشيرازي لما اثبت بقاء النفس
بعد خراب البدن يريد ان يثبت ان لها سعادة وشقاوة حقيقيتان ودون ما
على البدن وخيراته وشروراته لما مر من ان تفصيلها استفادة من الشرع و
ان سبب السعادة هو حصول اللذات وان سبب الشقاوة هو حصول المؤلمات
اللذة والالم موقوف على تصور معناهما فلذا فسرهما بقوله اللذة ادراك الملائم
من حيث هو ملائم وانما قيدنا بالحيثية لان الشيء قد يلائم من وجه دون وجه آخر
ولا التذاذ به الا من تلك الجهة التي هو من تلك الجهة ملائم واعلم ان ادراك الشيء
عرفت قد يكون بحصول صورة مساوية له وقد يكون بحصول ذاته واللذة
لا تتم بحصول ما يساويه فان اللذة انما تتم بحصول ذاته وانما عدل الشيخ الرئيس
عن هذا التعريف المشهور بقوله اللذة هي ادراك ونيل لوصول ما هو عند
المدرك كمال وخير من حيث هو كذلك فاورد لفظ النيل الذي هو بمعنى الاصابة
والوجدان وانما لم يكتف بالنيل لانه لا يدل على الادراك الا بالمجاز واللذة
لا تحصل الا بالشعور بما هو ملائم وخير وما لم يوجد لفظ يدل على الادراك
والاصابة جميعا بالمطابقة اوردهما معا وقدم الاعم الدال بالمطابقة واردفه
بالمخصص الدال بالمجاز وجماعة زعموا ان اللذة خروج عن الحالة الطبيعية وهذا
خطاء نشا من اخذهم ما بالذات مكان ما بالعرض فان الادراك الحسي يكون بسبب
انفعال الالة وتغيرها عن حال الى حال لكن المدرك كما علمت هو النفس لا الالة
فمتى انفعلت الالة وتغيرت عن حالها استكملت القوة المدركة وجدته اذا
لم يكن مصحوبا بالشر او عدم كمال اخر لها بل من حيث هو موجود له فان الوجود
من حيث هو موجود ادركه ونيل لذة بالشرط المذكور ونسبة المدرك اليها نسبة
صورة الكتابة الى اللوح واما ادراك النفوس الافلاك فليس فيها انفعال الا
في الالة ولا في القوة كما علمت ولكل قوة مدركة لذة تختص بها كالحلو عند الذوق
والنور عند البصر والنغمة عند السمع والتمني عند الخيال والانتقام عند

الغضب

الغضب قد اشرنا سابقا الى ان كل واحد من هذه المحسوسات يلائم للنفس من وجه
من الوجوه وليس يلزم ان يكون كل محسوس ملائم المتعلقة به والملائم للنفس
الناطقة من جهة قوتها النظرية ادراك المعقولات بان تتمكن النفس من تصور
فقد ما يمكن ان يتبين من الحق الاول تع فان ادراكه على ما هو عليه وكنه ذاته
بذاته غير ممكن ولا يمكن للممكن مشاهدة ذاته تعالى الا من جهة وراء حجاب الحجب
المعلول الاول فهو اي المعلول يشاهد ذاته الا بواسطة مشاهدة نفسه فيكون
شهود الحق له بحسب شهود ذاته وهذا لا ينافي الفناء الذي ادعوه فانه يحصل بترك
الالتفات الى الذات والاقبال بكلية الذات الى الحق الاول وترك الالتفات الى
الذات لا يستلزم نفي العلم بها مطلقا كما ان العالي من المبادي العالية لا يلتفت الى
السافل ولكن يعلمه والحاصل ان كل قوة مدركة الحق الاول وتقدر ما يتيسر لها
من نيله ويحجب عنه الحق بعينه قصورها ونقصه فلا حجاب عن شهود الحق حين
التجرد عن العلائق الا قصور الذات ونقص مرتبة الوجود دات عن كمال الحق وجلاله
ودرجته في الوجود فالحجب بقدر مراتب القصور ولا اصل لكون الشعور للنفوس
العقول لا بكنهه لانها لا تبصر اشياء بالاكثر وجودا لها من الكمالات كما هو شأن
العقول الفعالة تبصر هذه الوجود ذاتها عن رتبة الاول ورتبة وجوده
وانه واجب الوجود لذاته في جميع جهاته اي كل ما يتصور في حقه ويليق بجناب
ربوبيته يكون حاصلا له من جهة ذاته بلا جهة امكانية في ذاته وانه بريء عن
النقائص والشرور والآفات منبعها الامكانات والقوى والقوى ينافي الوجوب
منبع لفيضان الخير على الوجه الاصوب في نظام الوجود بحيث لا يتصور ما هو على
واصوب مما قد فاض عنه عن النظام ثم ادراك ما يترتب بعده من العقول
المجردة والنفوس الفلكية والاجرام السماوية من الافلاك والكواكب والكائنات
العنصرية من البسائط والمركبات حتى تصير النفس بحيث يرتسم فيها صور جميع
الموجودات من الواجب والممكن على الترتيب الذي هو لها بحسب الواقع فيكون
عالما عقليا مضاهيا للعالم الخارجي كله وانت تعلم ان العالم بصورته لا بمادته

قال الشيخ لا يمكنني ان انص على المبلغ الذي بسببه يصير الانسان سعيدا في العلم ويتجاوز
الحد الذي يقع في مثله الشقاوة العقلية ولكنه في كتاب المباحثات اكتفى بالعلم
بالتفطن للمفارقات وفي كتاب الشفاء زعم على سبيل التقريب ان يتصور النفس
المبادي المفارقة تصورا حقيقيا وتصدق بها تصديقا يقينيا لوجودها عنده
بالبرهان ويعرف العلل الغائية للامور الواقعة في الحركات الكلية دون
الجزئية التي لا تتناهى وتتقرر عندها هيئة الكل ونسب اجزائه بعضها الى بعض
والنظام الآخذ من المبدأ الاول الى اقصى الموجودات الواقعة في ترتيبه وتتصور العناية
وكيفيتها وتتحقق ان الذات المتقدمة للكل اي وجود يخصها واي وحدة
تخصها فانها كيف تعرف حتى لا يلحقها تكثر وتغير بوجه من الوجوه كيف ترتيب
نسبة الموجودات اليها انتهى واما الملائم لها من جهة القوة العملية فهو ان
تتسلط على ساير القوى البدنية وتحصل للنفس هيئة استعلائية قهرية على
البدن وقواه فان انفعالها عن القوى ومتابعتها اياها من شقاوتها واستيلاءها
عن الحق عليها وعدم انقيادها لها من سعادتها وقهرها منه وما دام في البدن
لم يكن بد من استعمالها ومباشرتها فليحصل لها بقية القهرية والاستيلاء ليستمسك
بها سلوك التوسط بان لا يكون فاجرا ولا خامدا في القوة الشهوية بل عفيفا
فان العفة توسط الشهوة ولا يكون ايضا متهورا ولا غاضبا بل شجاعا
بحسب القوة الغضبية فان الشجاعة توسط التهور والجبانة وكذا لها حكمة في
المعيشة وحسن التدبير في نفسه وفيما بينه وبين غيره سواء كان اهل
منزلها او اهل بلادها في المعاملات الشرعية او في السياسات الملكية او كان
لها دنية في السياسة وهذه الحكمة توسط في تدبيره نفسه وغيره دون الجربزة
والبلاهة وهي غير الحكمة التي هي علم بحقايق الامور فانها كلما كانت شديدة افراطا
كانت احسن بخلاف هذه وهذه الخصال الثلث هي التي تسمى عدالة فالعدالة
من الاخلاق الملكية ومن اتصف بها وكان حكيما بالحكمة النظرية التي هي العلم
بحقايق الاشياء فقد كمل القوتين النظرية والعملية للنفس فلم يكن كمالاتها

العملية

العملية والعلمية من حيث انها كمالاتها مؤثرة عندها ادراكا تاما من دون
العلايق البدنية التي تدرت بها لا محة وهذا الادراك على وجه التمام حاصل لها
بعد الموت وانما قلنا ان هذا الادراك حاصل بعد الموت لان النفس بعد
تحصيل المعقولات وصيرورتها عقلا بالفعل بتكرر ادراكها وحصولها لها
حتى يصير ملكة لا يحتاج النفس في تحصيلها الى تجشم كسب جديد بل يتوجه بها
الى العقل الفعال واتصالها به وقد حصل لها ملكة الاتصال لا تحتاج في تعقلاتها
الى الآلات الجسدانية فتكون تعقلاتها حاصلة بعد الموت وفساد الآلات البدنية
وقد ذكرنا ان المعرفة اذا اشتدت بسبب قوة القوة الادراكية وزال المانع
عن الادراك انقلبت مشاهدة فتكون اللذة للنفس بسبب ادراك المعاني
العقلية على الوجه الاكمل حاصلة بعد الموت وعدم حصولها اي عدم حصول
اللذة بالمتعلقات حالة تعلق النفس بالبدن وقواها المادية انما كان لفقد
المانع من الادراك التام للملائم والمقتضي للذة او عنها وهو التعلقات
البدنية والعلايق الجسمانية فان القدر الذي ينال النفوس من البهجة بالمشاهدة
مختف عليها حين التشغل بالبدن المانع للمشاهدة فان البهجة تابعة للمشاهدة
بل عينها بحيث يخفى قدر المشاهدة يخفى قدر اللذة والبهجة كقوله تع فلا تعلم
نفس ما اخفي لهم من قرة اعين وما يجده النفس حال الادراك عند انحلال
الشبهات واستيضاح المطلوبات فانه ليس بلذة الادراك الشهودي بل
هو شيء قليل وشائبة من اللذة العقلية نسبته الى اللذة الحقيقية كنسبة لذة حصول رائحة
المذوقات اللذيذة الطعم الى الالتذاذ بتطعمها ومع هذا كثيرا ما يكون الانسان
متفكرا في شيء من المعقولات وعرض له امر شهوي عظيم في بابه وخير بين التلذذ
استخف بالشهوة ان كان كبير النفس فالقدر الذي ينال النفس من اللذة بسبب
المشاهدة وان كان خافيا له في هذه الدار الدنيا لكن من المعلوم انها اذا
ارتاضت في هذه النشاءة بذكر الله وصفاته ومعرفة ملائكته وكتبه ورسله
لكان بينها وبين هذه الامور المناسبة شديدة يوذن بينها كذا من البهجة

والسعادة عند الفراغ من البدن قدر لا يعتد به وخصوصا اذا تدرب في
النشاءة الدنياوية بمعرفة الله وخواص المقربين فاذا انفصلت عن البدن
فكانت منتبهة بالكمالات عارفة بمعشوقها الحقيقي على وجه اليقين وزال عنه
العائق البدني والمانع الذي كان حاصلا لها انبسط اليها اللذة العظيمة وتغمر
ويكون تلك اللذة والبهجة فوق اللذات الحسية والحيوانية بوجه لا يناسبها لانها
لذة تحصل للجواهر الحية المحضة عند حالتها الطبيعية وهي اجل من كل لذة واشرف
اذ التفاوت في اللذة قد يكون بحسب قصر القوة وخستها وقد يكون بحسب مقدار
الادراكات فالادراك القوي لذاته قوية والضعيف ضعيفة قد يكون بحسب المدرك
فكل ما هو اجل والى الكمال المطلق اقرب كانت اللذة به اقوى فاذا كان كذلك فاين
اللذة الحسية مع خسة الحواس وقصور المحسوسات لكونها اعراضا مادية ونقص
الادراكات وشوبها لانها لا تقدر على تخليص مدركاتها عما يشوبها من اللواحق
الى ما ينال العقل من اللذة عند مشاهدة واجب الوجود بذاته الذي هو الكمال
المطلق لا يشوبه نقصان وما يليه من الملائكة المقربين والمقدسين هذا من جهة
المدرك واما من جهة المدرك فان القوة العقلية قد علمت انها غير موجودة
في مادة فهي اذن بعيدة عن التغير والدثور والهلاك لانها اقدم الموجودات
النسبة الى واجب الوجود بذاته بخلاف القوى الحسية فانها مادية
ضعيفة الوجود وسهل الى وهن وفتور ثم الى زوال ودثور واما من جهة
الادراك فان القوة العقلية تدرك المعاني برئية عما سواها كما اشرنا اليه و
القوة الحسية تدرك كل معنى تدرك مشوبا بغيره من الغواشي والعوارض و
لا تقدر على ادراك حقائق الاشياء وبواطنها بل تدرك الظواهر بحيث تقبل التغير
والعقل يدرك جواهر الاشياء واسرارها بحيث لا تقبل التغير   يريد
ان يثبت في هذه الهداية ان الالم فعرفه اولا بانه ادراك المنافي من حيث هو مناف
ومنافي الشيء ما يقابل ما يلائمه [illegible] فائدة قيد الحيثية وساير ما يتعلق بتفسيره
لم يعلم بالمقايسة الى ما ذكرنا في تفسير اللذة ثم قال والمنافي للنفس الناطقة من
جهة

ومنافاته

من جهة القوة النظرية لها انما هو الهيئة المضادة للكمال من الاعتقادات
المنافية للحق ومن جهة القوة العملية لها الاخلاق المذمومة والهيئات الا
نقيادية وحصولها للماديات المنافية للسعادات فالنفس اذا فارقت البدن
وتمكنت فيها الهيئات المضادة للكمال الحقيقي من الجهل المركب واطاعة الشهوات
فيعرض لها الالم العقلي وانما لم يحصل لها ذلك الالم قبل الموت لاشتغالها بتدبير
البدن وانغماسها في ظلمات الطبيعة وتغشي الغشاوات الهيولانية فاذا انفكت
العلائق والعوائق ذاتها وما يختص بها من الكمالات ومعشوقها الحقيقي كالشيء
لا يلتذ بالحلول وتميل الى المكروه لها في الحقيقة وتفرح بها كما تميل المريض
الى اكل الطين ويستلذ به لسبب الحالة الفرنية كما اشرنا اليه سابقا في اللذة
لذة [illegible] حرة والنار نورا والظل [illegible] فاذا فارقت البدن وصفت [illegible]
لاجل زوال العائق عرض لها الم من الالم بفقدان اما يعتقدها كما لا وخيرا كفاء
اما يحصل من اللذة العقلية التي ذكرنا عظم من لذتها فيكون ذلك شقاوة وعقوبة
لا يوازيها في الشدة تفرق الاتصال بالنار وتجميد البدن بالزمهرير وذلك انما
للنفس المكتسبة الشوق الى كمالها وجزم بان كمال النفس بتصور المعقولات وحصول
مهيتها الكل دون الغافلين من العوام او النساء والصبيان   قد علمت ان كمال النفس
الناطقة بحسب قوتها النظرية ان يحصل لها تصورات حقائق الاشياء والتصديقات
اليقينية لوجوداتها واحوالها وهو كمالها الباقي معها وبحسب قوتها العملية التجرد
الفائق عن البدن وقواه فالنفس الناطقة باعتبار قوتها النظرية لا يخلو من ان
يكون كاملة او ناقصة وعلى الثاني لا يخلو من ان يكون لها الى الكمال الشوق ام لا
وباعتبار قوتها العملية لا يخلو من ان يكون نقية عن الهيئات البدنية ام لا واذا اعتبر
كل من حالتيها العملية الى كل من الحالات الثلث النظرية انقسم كل منها الى قسمين وهما
تلك الحالة مع نقاء النفس عن الهيئات المذكورة او لا معه فالمطلق ورد في هذه الحالة
الحالة الاولى وبقيتها وبيان مرتبة النفوس كل قسم من مراتب السعادة و
والشقاوة فقرا النفس الكاملة بالتصورات الحقة وبالتجرد عنها والهيئات الردية

الظلمانية اتصلت بالعالم القدسي وانتظمت مع الملائكة المقربين في حضرة
جلال رب العالمين في مقعد صدق عند مليك مقتدر لا كمقاصد البطالة
والزور عند ملوك الدنيا وملكها فيحصل لها من لذة اللقاء وساير اللذات
العقلية ما لا عين رات ولا اذن سمعت ولا خطر على قلب بشر فان فارقته ولم
يحصل لها كثيرة عن العلايق الجسدانية والتبري عن العوايق البدنية بل بقي
فيها الهيات البدنية وتعلق بها الميل الى اللذات والشهوات الحسية تصير بسبب
تلك الهيات محجوبة عن الاتصال بالسعادة وتبقى مشتاقة الى منتهاها ومتمنيه
ولم تجد اليها سبيلا لفقد الالات فيتاذى بها اذى عظيما لكن ليس هذا الام
لازما بل امر عارض فيزول الالم الذي كان لاجله ويحصل لها اللذة بالعاقل
التي اكتسبها وتنخرط في مسلك المقربين وذلك بعد زوال تلك الهيات
ومدة بقاء هذا الالم مختلف طولا وقصرا بحسب كيفية تلك الهيات كثرة وقلة وفي
كيفية نوع الهيئة قوة وضعفا او دفع هذا ما الهداية الحالة الثالثة

هداية

وهي خلو النفس عن الكمال العلمي مع شوقها اليه على سبيل الاجمال من غير تفصيل
لها لحصيلها فيما بين مرتبة النفس مع هذه الحالة فقد النفوس الناطقة
الساذجة اي الخالية عن الكمال اذا ظهر لها اتفاقا ان من شانها ادراك الحقايق
بكسب المجهول من المعلوم اي بسبب ما يتفق لها من كسب المجهول بطريق النظر في
الامور الجزئية لزم لها من هذا الكسب شوق الى الكمال او تحقق لها منه انها لو اشتغلت
بتحصيل المعارف الحقيقية والعلوم اليقينية التي تدعي كل عاقل غير معاند لها
فضيلة وكمال وان الجهل رذيلة ونقصان لحصلت لها تلك المعارف والعلوم
وكملت بها الكمال الممكن لنوعها فاذا تفطنت وتيقنت بان من شانها الاتصاف
بتلك المعارف والعلوم حصل لها الشوق وميلا ذاتيا الى الكمال لكن هذا
الشوق مندرج فيها مستورا لا يظهر لها ظهورا تاما في الحيوة الدنيا لكثرة اشتغالها
بما يلهيها عن هذا الشوق من التعلقات البدنية والشهوات الدنية كما في قوله
تعالى الهكم التكاثر حتى زرتم المقابر فاذا ذاقت البدن وانكشف لها شوقها الذاتي

الكمال

الكمال لكن هذا الشوق مندرج فيها مستورا لا يظهر لها ظهورا تاما في الحيوة
الدنيا لكثرة اشتغالها بما يلهيها عن هذا الشوق من التعلقات البدنية والشهوات
الدنية كما في فوت الكمال وليس معها سبب الكمال لفقد الالات والقوى بسبب الجهل
يعرض لها من الجهل ذلك اي الشوق الى الكمال مع عدمه وعدم القدرة على تحصيل
الالم العظيم وخصوصا اذا كانت معها بعض الهيات الردية من الهوى واما ومتقسمه
عن السعي ومتكاسلون عن اكتساب الكمال الانسي واما معاندون وجاحدون
للحق متعصبون الاراء وفاسدة مضادة للاراء الحقيقية والنفوس الخبيثة
التي صرفت قواها في غير ما خلقت لاجله وكذب بانعم ربه فثبت فيها ملكات علوم
باطلة وعقايد فاسدة ورسخ فيها ملكات غير ملكية وهيات متضادة الكمال الى
اسوء حال واكثر وبالا وادوم ملالا اذ قد تمكنت فيها نار شوق ما فارقتها
فكانت على بعد الوصل الى مبدئها منكبة في كرب سعير الاشواق محترقة بنار
الم الفراق وهو الم النار الروحانية الموقدة التي تطلع على الافئدة وتطلع
على الافئدة والعذاب الاكبر الذي قدم عليه من ذنوب العذاب الادنى و
اعلم ان حرارة هذه النار الدنياوية تابعة لصورتها النوعية كما حققت من قبل
وقد حققنا في غير هذا الشرح ان لكل نوع جسماني فرد روحانيا منشئ في عالم الامر
فالنار الجسمانية شر من نار الله المعنوية بعد تنزلها في مراتب كثيرة
كثرها في مرتبة لسورة اذ ربما يفوق بسورة الغضب في احراق الاخلاط مع ولها
ما لا يؤثر النار في الحطب ومن هذا يعلم ان كل مستحق يجب ان يكون حالا
فاذا كانت النار الجسمانية اثرا للنار الروحانية فلا جرم ان يلام تلك اشد
وادوم من ايلام هذه كيف وكل قوة جسمانية متناهية التاثير كما مر وهذا ما ورد
ان النار غسلت بالماء سبعين مرة ثم انزلت الى الدنيا لكي يمكن الاستشفاء بها فما
لا قوي بالنارية هذا الصفاء والاشراق والتلالؤ واللمعان فان ذلك كله
بسبب من النار المحضة فتمامها انها محرقة موذية قطاعة نزاعة وهذا المحسوس
في النار محرقة حقيقة والذي يباشر الاحراق والتفريق حقا وحقيقة هي نار

الهيئة المستورة عن هذه الحواس خارجة عن الفكر والقياس وهي النار
الكبرى المطلعة على الافئدة والنفوس لم تنته نوعا من الارتباط بهذه المحسوس
او اراد ان يذكر في هذه الهداية الحالة الثالثة وهي خلو النفس عن الكمال
وعن الشوق اليه وقسمها الى قسمين من جهة هيئة علما مبنيا لها مع كل منها
من البدنية فقال النفوس الناطقة التي لم تكتسب العلم بحقايق الاشياء و
الشرف بالتجرد عن العالم الادنى اذا فارقت البدن غير مشتاقة الى الكمال
ولا مكتسبة شوقا الى تحصيل بالبرهان لعدم حدوث راي فيها وكانت خالية
عما يلهما من الهيات البدنية والاخلاق الردية حصل لها النجاة من العذاب
والخلاص من الالم لخلوصها من الم الشوق وعذاب الهيئة المتضادة للعالم
فلها حالة خالية عن اللذة والالم والحق ان لها لذة ضعيفة كما مال اليه الشيخ
في الشفاء لان الراحة واستقر بها لها محل شئ مالم يوجد فيه هيئة منافية
للراحة فكانت البلاهة ادنى الى الخلاص من فطانة بترا اي ناقصة
اي الفطن الذي يحصل منه الشوق دون ان ينبعث صاحبها الى تحصيل الكمال
فاما اذا لم يكن خالية عن الهيات البدنية الردية وليس عندها هيئة
غير ذلك ولا معنى من المعاني العلمية فتيا لم يفقدان البدن ومقتضيات
لان خلق التعلق بالبدن ومشتهيات قواه باقية من دون حصول المشتاق
اليه لفقد الالات تحصيله فيبقى في كدر الهيولى مقيدة بسلاسل العلائق
البدنية مغلولة باغلال الهيات الردية فيكون في غصة وعذاب اليم
كالكفرة الفجرة الفسقة لكنهم لعدم جحودهم وانكارهم للحق ليس عذابهم دائما
بل يزول بزوال تلك الهيات شيئا فشيئا ولا باس بان نفصل حال الناس
في مآلهم ونقسمها تقسيما اقرب الى الافهام من الذي ذكره المص مشتملا
على بعض الرموز القرآنية فنقول ان الناس بحسب العاقبة سبعة اقسام لانهم
اما سعداء وهم اصحاب اليمين واما اشقياء فهم اصحاب الشمال واما السابقون
المقربون قال الله تع وكنتم ازواجا ثلاثة الاية واصحاب الشمال اما المطرودون

ودون الذين حق عليهم القول في القضاء السابق وهم اهل الظلمة
والحجاب المطبوع المختوم على قلوبهم ازلا كما قال الله تع لقد ذرانا لجهنم كثيرا
من الجن والانس لهم قلوب لا يفقهون بها الاية وفي الحديث الالهي الرباني
هؤلاء خلقتهم للنار ولا ابالي واما المنافقون الذين كانوا مستعدين بحسب
الفطرة قابلين للنور في اصل النشاة لكن احتجبت قلوبهم بالرين المستفاد
من اكتساب الرذايل وارتكاب المعاصي ومباشرة الاعمال البهيمية والسبعية
لغلبة اوطارهم الشهوتية والغضبية ومزاولة المكايد الشيطانية بقوتهم
الوهمية الجربزية حتى رسخت الهيات الفاسقة المظلمات المظلمة في نفوسهم
وارتكمت على افئدتهم فبقوا شاكين حيارى في الضلالة تائهين في الغواية
قد حبطت اعمالهم وانتكست رؤسهم فهم اشد عذابا واسوء حالا المنافقين
فاسد استعدادهم لحالهم والفريقان هم اهل الدنيا فما لهم في الاخرة من
نصيب اما الاول فلعدم استعدادهم راسا لقبول الهداية واما الثاني فلزوال
استعدادهم ومسخهم وطمسهم لفساد اعتقادهم فهم اهل الخلود في النار
الا ما شاء الله واصحاب اليمين اما اصحاب الفضل والثواب الذين امنوا
وعملوا الصالحات الجنة راضين لها راضين بما فيها واما عملوا احاطوا على
درجات ما عملوا ومنهم اهل الرحمة الباقون على سلامة نفوسهم وصفا
قلوبهم المبتون درجات الجنة على حسب قابليتهم واستعداداتهم من فضل
ربهم لا على حسب كمالاتهم من ميراث اعمالهم واما اهل العفو الذين خلطوا عملا
صالحا واخر سيئا هم قسمان المعفو عنهم راسا لقوة اعتقادهم وعدم رسوخ
سيئاتهم لغلبة مزاولتهم اياها ومباشرة القوى العملية لها او لحسن توبتهم
عنها والاطلاع على قبح ما فعلوا منها بحسب الايمان والاعتقاد الصحيح بحسب
القوة النظرية والتفكر في عواقب الامور فاولئك يبدل الله سيئاتهم حسنات
والمعذبون حينا بحسب ما رسخ فيهم من المعاصي حتى خلصوا عن درن كدورتها
فنجوا وهم اهل العدل والعقاب والذين ظلموا من هؤلاء سيصيبهم سيئات ما

عملوا لكن الرحمة يتداركهم لعدم الجحود والطغيان وهؤلاء وهم اهل الاخرة و
السابقون اما محبون واما محبوبون هم الذين جاهدوا في الله حق جهاده
وانابوا انابة فهداهم سبيله بتكميل النفوس لهم في العلم والعمل بالاتصاف
بالمعقولات والتجرد عن الجسمانيات والمحبوبون هم اهل العناية الاولية الذين
اجتباهم وهداهم الى صراط مستقيم والصنفان هما اهل الله وخاصته لانهم
المستعدون الذين بقوا على فطرتهم الاصلية واجتنبوا عن الشرك والشك
كتفا بصفاء قلوبهم وذكاء نفوسهم وبقاء نورهم الفطري فلم ينقضوا عهده
والفرق بينهما بان المحبوب يحتاج الى هداية الله بعد الجذب والوصول لتكميل
ذاته وسلوكه في الله كقوله لحبيبه صلعم كذلك لنثبت به فؤادك وقوله كلا نقص
عليك من انباء الرسل نثبت به فؤادك والمحب يحتاج الى الهداية اولا لتوفيق
سلوك سبيل الله قبل الوصول ولسلوكه في الله بعد الوصول فقد علم
ان مدار الشقاوة التي توجب الهلاك السرمد على ضرب من الجهل المركب وهو
الراسخ وضرب من الشرارة وهو المنافي للملكة الفاضلة لا الجهل البسيط
والاخلاق الخالية عن غاية الشرف والشرارة فان شقاوتها منقطعة بل
ربما لا يقتضي الشقاوة بل الخلو عن الكمال مع سعادة ناقصة وتفصيل ذلك
ان فوات كمالات النفس اما لامر عدمي كنقصان غريزة العقل او وجودي
كوجود الانوار المضادة للكمالات وهي اما راسخة او غير راسخة وكل واحد
من الاقسام الثلثة اما ان تكون بحسب القوة النظرية او القوة العملية فيصير
ستة فالذي بحسب نقصان الغريزة في القوتين معا فهو غير مخصوص بعد الموت
ولا عذاب بسببه اصلا والذي بسبب مضاد راسخ في القوة النظرية كالجهل
المركب الذي صار صورة للنفس غير مفارقة عنه فعذابه مخلد ابدا كلي عذاب
دايم واما الثلثة الباقية اعني النظرية غير الراسخة كالاعتقادات
العوام والمقلدة والعملية الراسخة كالاخلاق والملكات الردية المستحكمة
وغير مستحكمة فيزول بعد الموت اما لعدم رسوخها او لكونها هيات مستفادة

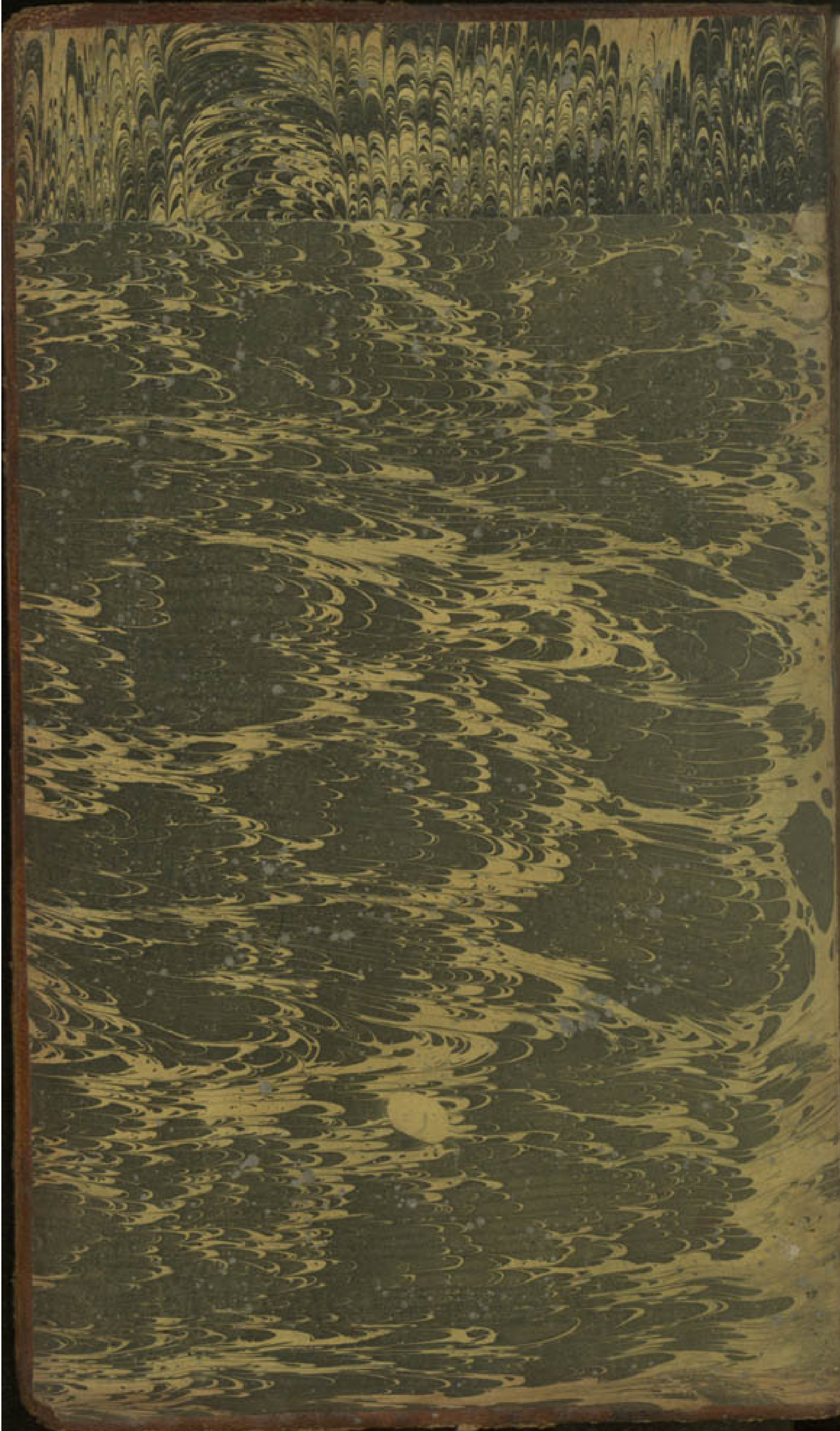
من الافعال



من الافعال والامزجة فيزول بزوالها لكنها تختلف في شدة الرداءة وضعفها
وفي سرعة الزوال وبطئه فيختلف العذاب بها في الكم والكيف بحسب الاختلافين
وهذا اذا عرفت النفس ان لها كمالا فاتها اما لاكتسابها ما يضاد الكمال
او لاشتغالها بشيء من العلوم واما النفوس السليمة الخالية عن الكمال
وعما يضاده وعن الشوق الى الكمال فيقع في سعة من رحمة الله تعالى الى
سعادة يليق بها غير متالمة عما يتاذى به الاشقياء الا انه ذهب بعض الحكماء
الى انه لا يجوز ان تكون معطلة عن الادراك فلا بد ان يتعلق باجسام
لما انها لا تدرك الا بالات جسمانية ولم ينقطع علاقتهم عن الاجسام و
اما ان يصير مبادي صور لها وتكون نفسا لها سواء كانت في نشاة اخرى
كما يقوله اهل الشريعة الحقة او في هذه النشاة الدنياوية كما يقوله اهل
التناسخ واما ان لا يصير كذلك وهذا هو الذي مال اليه الشيخان ابو نصر و
ابو علي من انها يتعلق باجرام سماوية لا على ان تكون نفسا لها مدبرة لها
بل على ان يستعملها لامكان التخيل ثم تتخيل الصور التي كانت معتقدة عندها
وفي وهمها فيشاهد الخيرات الاخروية على حسب ما يتخيلها قال بعضهم ويجوز
ان يكون الجرم الذي تتعلق هي به متولدا من الهواء والادخنة غير منخرق فيتخيل
لهم به سعادة وهمية وكذلك لبعض الاشقياء شقاوة وهمية قال صاحب
التلويحات لا اصل له اذ ما هو في الهواء لا يبقى فيه اعتدال وان قرب من
النار فيحيل بسرعة الى جوهرها وان كان دونه في الهواء فان ما يحيل
هوائيته كانتقض منزلة سيره وليس فيه جرم محيط يغلب عليه اليبس لينحفظ عن
التبدد ويمنع غيره عن ممازجته وتعيين فيه محل النزاع التخيل متعلقا
لا بد من جوهر يابس ليحفظ فيه الصور ورطب ليقبل ولكن
هذا اخر ما تيسر لنا في شرح هذا الكتاب مستغنيين بملهم الصواب عند تلاطم
امواج الهموم وتراكم افواج الغموم وخلو الديار عمن يعرف قدر غوامض
الاسرار وعلوم الابرار سيما في هذا الزمان الذي انطفت فيه انوار الحكمة



والظالمت فيها اسرار المعرفة وقد ابتلينا بجماعة يرون التعمق في الامور
بدعة ومخالفة اوضاع جماهير الخلق ضلالة هذا ما اعترفنا من العجز والقصور
والتماس معظم القوى الى الخلل والفتور والملتمس من جبلت طبيعته
على الانصاف واجتنبت بجبلة الغريزية عن الجور والاعتساف ان ينظر فيه بعين
الانصاف واصلاح الفساد وسد الخلل بعد التامل والاستكشاف وانا
عن من على سهو ان يشرح بذيل تجاوزه وعفوه فاني للخطأ معترف وبالقصور
والعجز لمعترف وذلك لقلة البضاعة وقصور الباع في الصناعة ومع هذا
فقد جاء هذا الشرح بحمد الله كلاما لا عوج فيه ولا اضطراب ولا ارتياب
بغيره قريبا من الافهام في نهاية علوه رفعا عاليا في المقام مع غاية دنوه
مشتملا على تصورات غريبة لطيفة وتصرفات شريفة لعل النفس ملكة شرح
المسايل المعضلة وتقييد الذهن اطلاعا على المباحث المشكلة على اني لا ادعي
اني قد بلغت الغاية فيما اوردته كلا فان وجوه الفهم لا تنحصر فيما فهمت
ومعادن الحق لا تتقيد بما علمت فان الحق اوسع من ان يحيط به عقل واحد
واعظم من ان يحصره عقل والله اعلم بالصواب قد وقعت الفراغ من تسويد
هذا الكتاب بعون الملك الوهاب في اثنين شهر ذي الحجة الحرام من شهور
سنة الف ومائتين وخمسين من الهجرة النبوية صلى الله عليه وآله
بيد الحقير الفقير الى الله الغني محمد رحيم ابن محمد خليل محمد جعفر بن محمد
خليل ابن محمد جعفر الطهراني يكون الخط في قرطاس دهرا
وكاتبه رميم في التراب



۵۳۶ ص